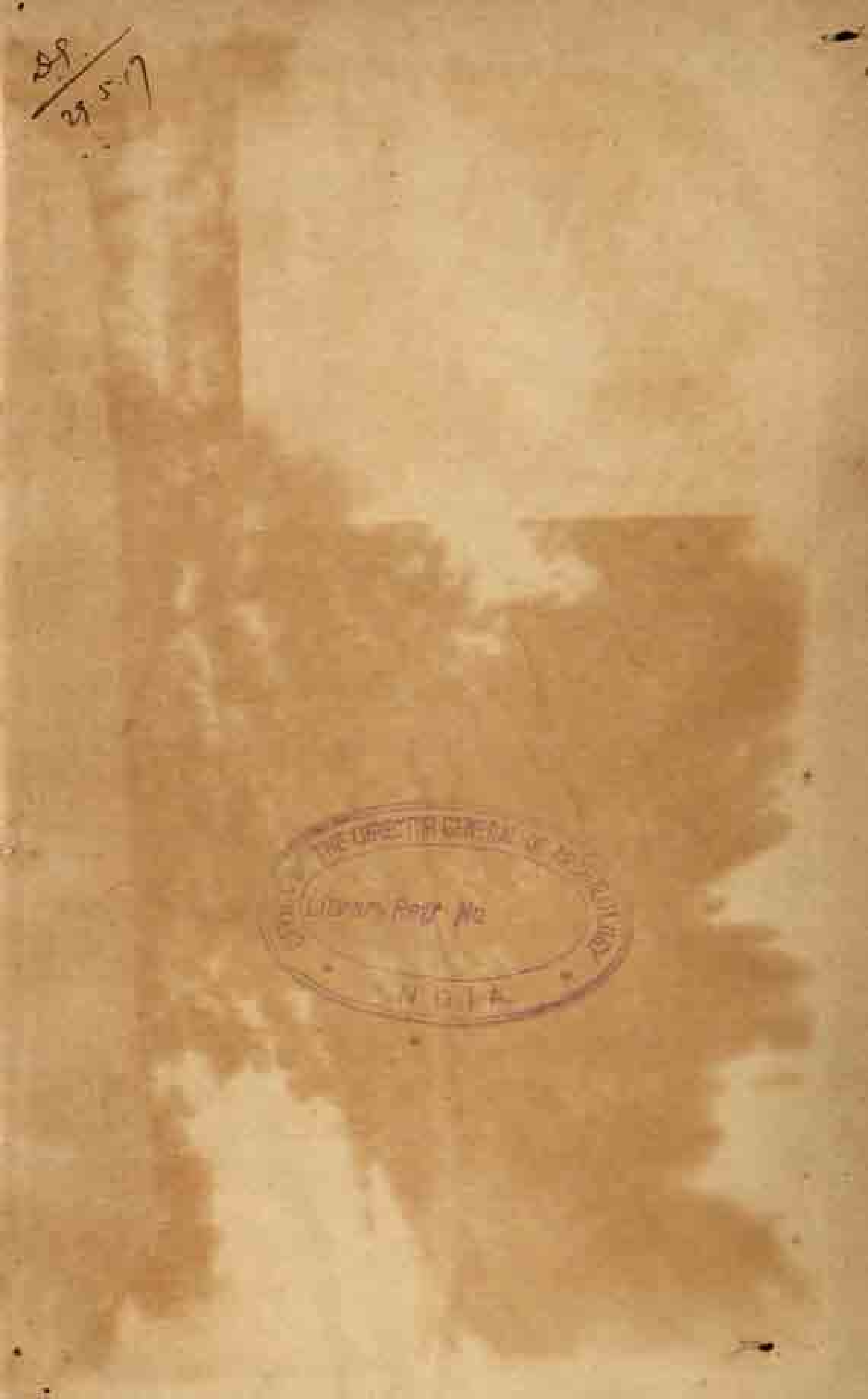


REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CINQUANTE-NEUVIÈME



ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

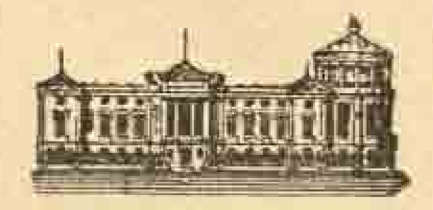
AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

TRENTIÈME ANNÉE

TOME CINQUANTE-NEUVIÈME





PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1909



LES VESTIGES

DES PLUS ANCIENS CULTES EN PHRYGIE[1]

Les textes, trouvés l'année dernière à Boghaz-keui par M. Winckler, mentionnent quelques divinités hittites. Mais ces notions sont trop vagues pour nous donner une idée exacte de la religion et du culte de ce peuple ; notre travail doit se borner pour le moment à des études spéciales qui nous permettront d'approfondir la question. Voyons ce que nous apprend sous ce rapport la Phrygie, cette partie du grand empire hittite.

Au centre de la Phrygie, dans les parages des façades rupestres, dont la première description exacte et l'analyse sont dues à MM. Perrot et Chipiez[2] se trouvent de nombreux autels, degrés, petites façades, etc. taillés à même dans le roc. Nous devons y reconnaître les manifestations d'un culte d'après ce principe que tout objet est cultuel, qui, après mûre réflexion, est jugé n'avoir jamais pu servir à un usage pratique dans la plus stricte acception du mot. Essayons

1) Au cours de cet article nous adopterons les abréviations suivantes :

B. A. = E. Brandenburg, *Neue Untersuchungen im Gebiet der phrygischen Felsenfassaden*, dans : *Abhandlungen der Bayerischen Akademie*, III Klasse, XXIII Band, III Abt., Munich, 1906.

Memnon = *Memnon* I, 1, 1907, *Bericht über eine Reise in Anatolien im Sommer 1906*.

O. L. Z. = *Orientalistische Literatur Zeitung*.

K. A. U., I et II = *Klein-Asiatische Untersuchungen* par E. Brandenburg, dans *O. L. Z.*, 1907, 1908.

Z. f. E. = *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin.

Perrot = Perrot-Chipiez, *Hist. de l'art dans l'antiquité*, tome V, Paris, 1890.

2) *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. V. Cet ouvrage restera encore longtemps le point de départ pour qui veut étudier l'archéologie de l'Asie Mineure.

maintenant de classer et de définir ces monuments et d'en tirer quelques conclusions.

Le centre de la Phrygie est une contrée montagneuse située entre les quatre villes : Eskichéhir (Dorylaion) au nord, Kutahia (Kotiaion) à l'ouest, Seïdi-Ghazi (Nacoleia) à l'est et Afion-Karahissar (Akrœnos) au sud. La montagne[1] dont la plus grande partie s'appelle Turkmen-dag, s'étend du nord-ouest au sud-est. Elle est divisée en plusieurs chaînes parallèles et dans les vallées ainsi formées se trouvent les monuments auxquels nous consacrons cette étude. Le Turkmen-dag s'élève jusqu'à la hauteur de 2.000 mètres ; plusieurs de ses parties, chose hélas bien rare en Asie Mineure, sont encore richement boisées, ce qui donne un grand charme au paysage. La population se compose surtout de Kyzylbach (têtes rouges, insulte religieuse qui a sensiblement le même sens que « giaour »), qui sont probablement les restes d'une population fort ancienne. On ne connaît pas encore leur langue, et fort peu leurs mœurs. J'ai vécu plusieurs mois dans ces villages et je ne suis pas tout à fait d'accord avec M. Perrot, car je n'ai jamais rien vu de ce qu'on rapporte de leurs orgies[2]. Je crois plutôt que ces anecdotes scandaleuses sont dues à la profonde aversion que les vrais musulmans vouent aux Kyzylbach. Il est vrai, toutefois, que leurs femmes ne se voilent pas et sont souvent traitées en public avec une brutalité révoltante, qu'ils ne font jamais la prière, ni ne fêtent le « Ramazan » (mois de jeûne). Ils n'osent avouer qu'ils ne sont pas musulmans et possèdent pour le décorum des « djami » (mosquées) qui leur servent de lieu de réunion, de café. J'ai constaté moi-même qu'une chienne avait fait ses petits dans une « djami », et qu'on l'y laissait tranquille ; fait impossible chez les Turcs. Ils ne mangent pas du lièvre ni du coq noir, mais du sanglier et boivent avidement du

1) Cf. l'esquisse dans *Z. f. E.*, 1905, I, p. 189.

2) Le Dr Browsky de Tripoli, qui a demeuré assez longtemps chez les Kyzylbach de l'Arménie, m'a confirmé dans mon opinion.

vin et du raki. J'ai visité leur cheikh dont la femme me recevait ornée d'une parure en or, composée de minces chaînettes et petites plaques, tout à fait comme la fameuse photographie de Mme Schliemann, ornée des bijoux du « trésor de Priam »[1]. Si on peut dire assez de mal des Kyzylbach, de la saleté repoussante de leurs villages, de leur manque d'amabilité et d'hospitalité, de leur brutalité et mauvaise volonté, c'est le contraire chez les Yuruk(s) (= nomades) qui sont un élément important de la population du Turkmen-dag, moins nombreux cependant que les Kyzylbach. La propreté de leur « *mousafir-oda* » (chambre pour les voyageurs), la grâce de leur accueil surprend agréablement. Quelquefois très pauvres, ils offrent quand même la meilleure chose qu'ils possèdent au « mousafir ». A l'inverse des autres, leurs femmes sont d'une grande décence et sortent voilées. Si on aperçoit par hasard leur visage, on est charmé moins par leur beauté que par leur air de franchise et une certaine régularité de traits. On dit qu'ils professent l'Islam mélangé de quelques rites chrétiens.

Si j'ai insisté sur les modernes habitants du pays, c'est que j'ai cru intéresser par ces détails les lecteurs de la *Revue*. C'est aussi pour signaler combien il serait désirable qu'on s'occupât spécialement de la religion et de l'ethnographie de ces peuples, qui, malgré les travaux de MM. von Luschan et Traeger, de Berlin, sont encore presque inconnus. Je mettrai volontiers mon expérience pratique de ces contrées à la disposition d'un explorateur, en lui donnant toutes les indications nécessaires.

Le *terminus ad quem* de notre étude sera l'invasion des Cimmériens, qui mit fin au règne du « roi Midas », 696 ou 695 avant notre ère. L'invasion de ces hordes barbares dévasta à tel point le pays qu'il ne se releva complètement que sous l'administration des Romains. On peut supposer que ni la religion ni les cultes, toujours intimement liés aux règnes

1) Pour les détails, cf. mon article *Z. f. E.*, 1905, I, p. 188-197.

puissants, ne se sont beaucoup développés pendant cette période de dévastation et de décadence.

Les objets qui, selon toute probabilité, ont servi au culte sont : 1° les gradins ; 2° les niches ; 3° les grottes ; 4° divers autres objets.

I. Les gradins.

Le schéma de leur développement se laisse formuler ainsi :

α) La « Niobé » du Sipyle[1].

|

β) La déesse de Yasili-Kaia ; toutes les deux assises.

|

γ) les gradins avec un bloc rond. | δ) les gradins simples. ε) les « autels » et les « théâtres » (?) η) les « gradins combinés », les grands escaliers.	γ 1) semblables à β), seulement le corps de la déesse est figuré par de simples gradins ; la tête est remplacée par un dessin circulaire. δ 1) le dessin circulaire seul.

ι) Combinaisons.

Gradins avec niches ; gradins γ avec niches ; gradins avec façades, etc.

Je commence par la « Niobé » du Sipyle ce « schéma »

1) α) *Memnon*, I, 1, p. 35, fig. 25, 26 ; *O. L. Z.*, 1907 ; *K. A. U.*, I, pl. I. — β) trouvée par Ramsay ; Perrot, V, p. 151 ; K. A. U., I, pl. II, fig. 4 ; détruite en 1907. — γ) Perrot, V, p. 144, fig. 103 et 104 ; *K. A. U.*, I, pl. II, fig. 5, 6 ; un petit exemplaire près de la Foundouk-kaleh (*B. A.*, p. 658, fig. 15). — γ 1) L' « autel » de Yasili-kaia, avec inscription ; cf. la planche chez Reber, *B. A.*, 1897, *Phryg. Felsendenkmaeler*. — *B. A.*, p. 695, fig. 51, 52. — δ) *B. A.*, p. 659, fig. 17 ; Reber, *l. c.*, la planche du « Tombeau des lions » à Kumbet, à gauche de la façade ; Assarkaleh, près de Kumbet ; l'entourage du « Tombeau de Midas » ; Saboundi-bounar ; petit kaleh au défilé entre Duver et Kumbet (*B. A.*, p. 664, fig. 22) ; kaleh de Yapouldag, *K. A. U.*, II, fig. 12, etc. etc. — δ 1) *B. A.*, 696, fig. 53 ; un second exemplaire fut trouvé par moi, non loin de celui-ci en 1907. — ε) les « autels » : *B. A.*, p. 694, fig. 55 ; *K. A. U.*, II (*O. G. Z.*, 1908), fig. 4 ; fig. 5-7 (?) ; les « théâtres » : *Memnon*, fig. 11, 12, 13, 14, 31 ; Leonhard, *Paphlagonische Denkmäler*, 1903, fig. 10, au Ménémen-dag, cf. ci-après fig. 1, etc. — η) K. A. U., II, fig. 3, 8, Leonhard, *l. c.*, p. 40 Abb. 3, etc. — ι) Perrot, V, p. 148, fig. 102 ; *Memnon*, fig. 2, 3 ; K. A. U., II, fig. 1.

qui n'a pas la prétention d'être d'une fixité absolue, mais qui explique le mieux le développement et l'origine des gradins. On pourrait objecter que le Sipyle n'est pas situé en Phrygie : mais il appartient au grand « Kulturkreis » — la Grèce à l'ouest, l'Arménie à l'est[1] — des monuments rupestres, et même sans cela j'aurais choisi la Niobé comme exemple classique d'une déesse assise, taillée dans le rocher, les genoux et les pieds déjà stylisés. — La déesse de Yasili-kaia, malheureusement détruite par l'ignorance des habitants du village, est encore plus fruste, la tête est remplacée par une sorte de disque en faible relief. On peut supposer que les yeux, la bouche etc. étaient figurés par la peinture, dont le temps n'a plus laissé aucune trace. Mais les bras et les genoux sont déjà complètement transformés en gradins, les pieds également. Non loin de là j'ai découvert en 1907 une « déesse » semblable, ce que j'ai annoncé dans une note[2] qui m'a valu une polémique un peu vive de la part de M. von Lichtenberg[3]. Je me suis déjà expliqué avec M. von Lichtenberg dans une autre revue, mais il faut que j'ajoute encore une fois pour toutes que je serai toujours prêt à discuter une thèse scientifique, mais non un préjugé comme le « Arier-Dogma » fondé sur l'antisémitisme. Je dois mentionner encore ceci : on a voulu expliquer les gradins, du moins en Grèce, comme « trônes des dieux ». J'ai réfuté cette hypothèse[4]. M. von Lichtenberg ayant consenti à mon explication à l'occasion d'une conférence, faite par moi devant la Vorderasiatische Gesellschaft à Berlin, appelle de nouveau les gradins dans *O. L. Z.*, *l. c.* : « Götterthrone ». — La transition de β) à γ) et de γ) à δ) est bien visible, si on compare seulement les derniers. La branche γ 1) et δ 1) du schéma est une abréviation encore plus simple. Qu'il s'agisse

1) Lehmann-Haupt, *Materialien*, etc., p. 121, dans *Abhandlungen d. kg. Ges. d. Wiss. zu Goettingen*, phil. hist. Kl., 1907, Bd. IX, No. 3.
2) *K. A. U.*, II.
3) *O. L. Z.*, juin 1908.
4) Cf. *K. A. U.*, I.

bien de têtes, cela devient clair par la figure 51 dans *B. A.*, parce qu'on y a dessiné même les cous. Ce monument est en même temps concluant contre l'hypothèse des « trônes ». Que signifierait le dessin d'une tête avec un long cou au dossier d'un trône? (J'en ai trouvé un second exemplaire, si je ne me trompe, près de la Foundouk-kaleh). L'explication de c) et de ç) est plus difficile. Nous n'avons pas de documents aussi abondants pour établir les comparaisons. Il existe seulement quatre « autels » aux environs de la kaleh de Demirli[1]. Pour un de ceux-là je crois avoir prouvé qu'il

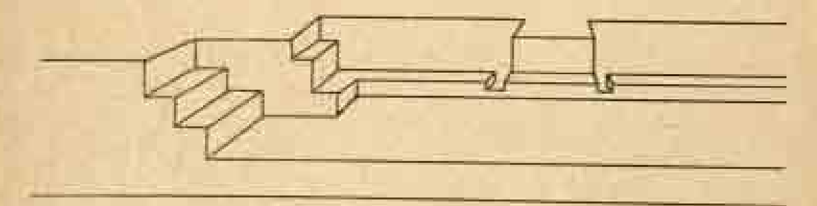


Fig. 1. — Gradins du Ménémen-dag. Échelle 1 : 100.

n'était pas, selon l'opinion de M. de Reber, une simple « façade », mais que les ornements sont postérieurs et que le monument était plutôt un lieu de sacrifice[2]. Je crois qu'il y a une certaine parenté entre l'autel B[3] et la partie nord du « théâtre » de Saboundi-bounar[4], et entre ce dernier et les gradins que j'ai trouvés dans l'été 1908 au pied du Ménémen-dag, à l'est du golfe de Smyrne (fig. 1). On y voit trois systèmes de gradins, composés de trois marches, le troisième de deux seulement, mais la supérieure plus haute que l'inférieure, et à côté de celle-ci deux rigoles. On ne peut méconnaître une certaine ressemblance avec les gradins de Yasili-

1) Le nom d' « autel » est arbitraire; on avait nommé ainsi le monument *K. A. U.*, II, fig. 3, à cause de sa vague ressemblance avec un autel chrétien et de sa croix. De même le nom de « théâtre » pour des systèmes de gradins, qui ressemblent un peu au « théâtre » de Knossos. Mais ces noms facilitent beaucoup les explications.

2) Cf. *K. A. U.*, II, fig. 5-7 et « die Demirkaleh u. ihre Umgebung ».

3) *K. A. U.*, II, fig. 2.

4) *Memnon*, fig. 14, d, e, b.

Kaia etc. Le côté droit du monument est complètement détruit. Derrière se trouvent encore quelques rochers travaillés, mais dans un tel état de ruine qu'on ne peut plus fixer leur destination.

L'explication des « grands escaliers » taillés dans le rocher et aboutissant quelquefois à une paroi sans utilité visible est restée longtemps très difficile bien qu'on se doutât qu'ils servaient au culte. On pouvait, il est vrai, admettre tout simplement avec M. Belck, que ces peuples étaient atteints de la « treppomanie » (*treppe*=escalier). Mais ce n'est là qu'une plaisanterie et non une définition. Cependant, elle atteste la fréquence de ces monuments. L'escalier de la Demirli-kaleh[1] que j'ai trouvé en 1907 a l'apparence d'un de ces « grands escaliers »; mais si on y regarde de plus près, on s'aperçoit qu'il est composé de deux systèmes de gradins superposés et pourrait fournir ainsi l'explication de ce problème[2].

II. Les niches

On peut les classer en 1) niches simples ; 2 *a*) niches avec idole ; 2 *b*) niches entourées d'une « façade » ; 3) niches avec un bloc[3].

1) *K. A. U.*, II, fig. 3 et 8.

2) Cf. les détails, *l. c.*

3) *Z. f. E.*, 1908, III, p. 386, fig. 8 a, b ; p. 387, fig. 9 a, b ; p. 388, fig. 11 a ; *Memnon*, p. 21, fig. 4, 5 ; p. 23, fig. 6, 7 ; p. 24, fig. 15, 16 (d'autres trous semblables à Aias-in, non loin de l' « église ») ; près de la « Niobé » du Sipyle (?). — 2 a) Arslan-kaia, près de Duver, cf. la planche chez Reber ; la petite façade près de Arslan-kaia, *B. A.*, p. 694, fig. 54 ; mieux *K. A. U.*, II, fig. 1 ; une troisième dans Perrot, V, p. 148, que je n'ai jamais pu retrouver. — 2 b) près de Foundouk-kaleh, *B. A.*, p. 695, fig. 50 ; très abimée à la Demirli-kaleh (?) : le « Kindergrab » de Reber, non loin du « tombeau de Midas » ; au-dessous du « tombeau de Gordios » cf. la planche chez Reber ; *B. A.*, p. 709, fig. 66 ; *l. c.*, p. 694, fig. 49 (?) ; les grandes façades phrygiennes, cf. les planches chez Reber. — 3) *Memnon*, p. 21, fig. 2, 3 ; fig. 3 du texte.

Les niches simples, qui se trouvent en quantité surtout à In-Bazar, sont, selon toute probabilité, les plus anciennes; leurs relations avec les niches à idole et les niches au milieu des « façades » sont assez probables et donnent l'explication la plus vraisemblable de celles-là et des petites niches (« Kinder-Graeber », [tombeaux d'enfants] de Reber). Il



Fig. 2. — Niche avec bloc dans la vallée de la Strouma.

serait trop long et d'en donner toutes les preuves et de discuter encore une fois la grande question : les grandes façades rupestres de la Phrygie sont-elles vraiment les tombeaux des princes du pays ou seulement des lieux de culte? On les trouvera dans *K. A. U.*, III[1]. Répétons seulement ici que les grandes façades étaient vraiment, autant qu'on peut le déduire du matériel archéologique, des tombeaux; que le culte célébré devant leurs niches, qui furent empruntées probablement à un culte plus ancien, est d'une importance secondaire. L'usage d'un culte fort antique donnait une plus

1) Cf. *O. L. Z.*, mars-avril 1909.

grande vénération à ces lieux et protégeait en même temps le repos du mort. C'est en général l'opinion de Ramsay, Perrot, Reber. Koerte seul est d'un avis contraire fondé sur des arguments peu solides[1]. Ces niches étaient probablement le simulacre de la caverne, dans laquelle on se figurait que vivait la Déesse Mère, la Déesse des Montagnes, la Kybèle et

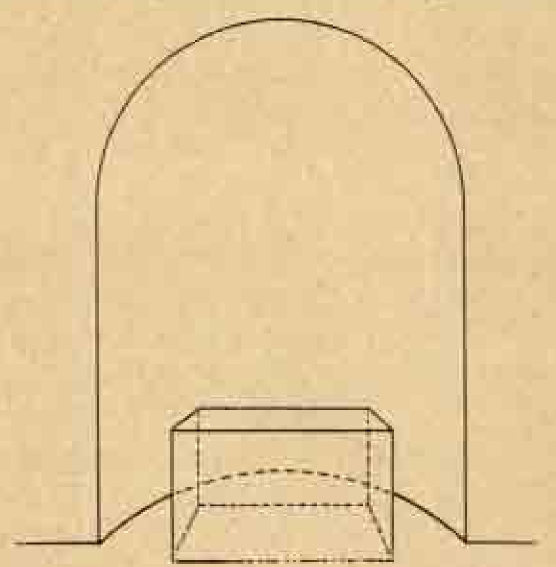


Fig. 3. — La même niche de la vallée de la Strouma.

où on la vénérait. La preuve que ce culte a existé dans des lieux pareils sont les grottes de Saboundi-bounar et de In-Bazar : dans l'une se trouve un bloc, idole ou plutôt forme abrégée de l'idole de la déesse ; dans l'autre aussi un bloc, mais creux en haut, muni d'un gradin, qui pourrait bien représenter les genoux, et d'une marche inclinée, abréviation des pieds de la déesse. Si je ne me trompe, Koerte parle aussi dans « Gordion » d'une grotte pareille trouvée récemment. Par ces trouvailles s'expliquent auss i les niches avec un bloc, dont j'ai relevé un exemple en 1906 près de Saboundi-bounar et un autre en 1908 dans la vallée de la Strouma (Kara-sou) en Macédoine (fig. 2 et 3).

1) Cf. *K. A. U.*, l.

Quelques mots sur cette dernière : c'est le seul monument de ce genre que je connaisse en Turquie d'Europe[1]. En général la constitution des montagnes ne se prête pas à la construction des grottes et autres travaux rupestres. La niche en question est, pour le moment, le seul lien entre l'Anatolie et la Roumélie, en ce qui concerne cette forme du culte. Elle se trouve dans la vallée de la Strouma, à gauche, environ vingt kilomètres en amont du pont sur lequel passe le chemin de fer de Salonique à Constantinople. La vallée y forme un défilé grandiose, la berge de gauche est à pic. A une centaine de mètres au-dessus du fleuve un petit chemin mène à une plateforme ; là est taillée dans la paroi du rocher une niche, presque semblable à celle de Saboundi-bounar. Devant elle se trouve un bloc de forme carrée de 0m,50 de hauteur dont le côté postérieur n'adhère pas comme celui-ci de Saboundi-bounar à la paroi de la niche. On a encore travaillé d'autres parties du rocher, mais elles sont aujourd'hui trop ruinées pour permettre de juger du détail. Les paysans appellent ce lieu « Kélissa » (l'église) et on y trouve en effet des restes de fresques byzantines. Chaque année, au jour d'un saint dont j'ai oublié le nom, un prêtre grec y dit des prières et on affirme que des miracles s'y produisent. On pourrait dire que par cette fête et par les fresques nous sommes forcés de dater le monument de l'époque byzantine, que, par suite, on n'est pas obligé de le reporter à des temps plus anciens. Je ne le crois pas : la comparaison avec les autres monuments, cités plus haut, est trop frappante. Ni le Bosphore ni les Dardanelles n'ont jamais séparé l'Europe de l'Asie Mineure, au contraire. Si on ne trouve pas de monuments rupestres en Roumélie, il faut en chercher les causes dans la qualité du rocher, qui est beaucoup plus dur que la pierre calcaire d'Anatolie. Enfin, si on s'est imposé de séparer le bloc des

1) *Cf. K. A. U.*, II, fig. 11 et 9, 10. J'ai fait une photographie stéréoscopique de ce monument. Avec l'aide de l'appareil stéréoscopique on reconnaît facilement tous ces détails, peu visibles sur la photographie simple.

parois de la niche, c'est qu'on voulait le mettre en évidence. Or, pour un autel du rite grec on ne se serait pas donné cette peine ; mais on lui aurait donné plus de hauteur. Deux prêtres grecs auxquels j'ai montré la photographie, m'ont assuré que, s'il se fût agi d'un autel de leur rite, on l'aurait taillé tout autrement. Espérons que des recherches ultérieures nous fourniront un matériel de comparaison plus ample ; car comme on dit en turc : un arbre ne fait pas la forêt.

III. Les grottes.

La destination des deux grottes, mentionnées plus haut, à Saboundi-bounar et à In-bazar[1] est assez claire. Il n'en est pas de même pour d'autres[2] ; nous pouvons supposer qu'elles étaient faites pour célébrer certains rites, mais nous ne pouvons pas le prouver. La petite grotte de Goetche-kissik[3] montre à son entrée tout un appareil pour y verser des liquides, mais il est trop petit pour un usage pratique. Il n'en est pas de même dans la grotte de In-bazar[4]. Là, l'appareil situé à gauche aurait bien pu servir de pressoir pour le vin ; mais il y a trois objections. La grotte était destinée au culte, car la niche du fond ne pouvait servir en rien à la fabrication du vin. Pourquoi l'incision au bassin[5], placé devant le trou d'écoulement du plus grand bassin? Enfin, je ne crois pas qu'on ait jamais cultivé la vigne dans les montagnes. L'appareil devait avoir alors une autre destination. La seule plausible est que c'était un réservoir d'eau, le petit bassin en bas,

1) Cf. *K. A. U.*, II, fig. 9-11.
2) *Memnon*, p. 23, 24, fig. 8-10; *Z. f. E.*, 1908, III, p. 383, fig. 11 a, b, c; *B. A.*, p. 698, fig. 56 ; ci-après fig. 4, près de la station de Duver.
3) *B. A.*, p. 698.
4) *Z. f. E.*, 1908, III, fig. 11.
5) Ceci fut écrit au mois de janvier. Je viens, en avril, de trouver trois dispositions semblables dans les environs de Rome et en Étrurie.

une sorte de lavabo, où le prêtre qui avait égorgé les victimes au dessus du bassin situé devant la niche du fond, se lavait les mains ensanglantées. Ce troisième bassin offre des détails qui ont pu servir aux préparatifs du sacrifice : deux trous pour attacher la bête et une rigole pour conduire le sang versé devant la niche dans le bassin.

Je crois que la grotte de Saboundi-bounar[1] est antérieure au culte chrétien, parce qu'on n'y trouve pas de croix. M. Dussaud, dans une notice bibliographique[2], a objecté que la croix pouvait être peinte, car — je ne le nie pas — la grotte a une grande ressemblance avec une chapelle chrétienne. Qu'on me permette de donner encore quelques raisons à l'appui de mon hypothèse. Dans les autres grottes, qui ont servi au culte chrétien (vis-à-vis de Arslan-kaia, près de Kumbet, à Aias-in, surtout à Kirk-in, etc.) on trouve, quoique toutes les parois fussent couvertes de peintures, de nombreuses croix en relief. Ici, aucune trace. J'ai gratté à plusieurs endroits la couche épaisse de suie, qui provient du feu allumé dans la grotte par les bergers qui y ont cherché un asile, je n'ai trouvé aucune trace de peinture. Pourquoi ne trouve-t-on pas à la place H un autel, comme dans plusieurs autres grottes, situées plus haut ; pourquoi enfin ce trou *x*, qui servait certainement à attacher une bête à côté du « trône » T[3]? Tant que nous n'aurons pas des éléments de comparaison plus nombreux, nous permettant de classer toutes ces grottes d'une manière certaine, nous devons nous contenter de ces preuves indirectes. Encore un mot sur la

1) *Memnon*, *l. c.* Cf. aussi Koerte, *Athen. Mitt.*, t. XXIII, p. 220. La grotte avec l'inscription ΚΥΒΙΛΕΣ n'est pas concluante pour l'âge des grottes, car d'autres nombreuses ne portent pas d'inscription. Cette inscription est peut-être postérieure comme celles des façades. Cf. *B. A.*, p. 705.

2) *Rev. de l'hist. des Relig.*, 1908, janv.-fév., p. 129.

3) Cf. *Z. f. E.*, 1908, III, p. 387, fig. 10 a, b ; une « abside » avec un bassin et un trou pour y attacher une bête. Le bassin est trop petit pour servir de crèche, la niche trop ouverte pour abriter un animal. De même on ne se serait pas donné la peine de creuser si exactement une niche pour y placer un animal ou pour établir un abattoir.

petite grotte trouvée en 1907 en labourant les champs, non loin de la station de Duver (fig. 4). Elle était remplie de terre et on l'a déblayée dans l'espérance d'y trouver un « trésor ». Parmi les milliers de grottes que j'ai visitées en Anatolie, elle est absolument unique par le genre de son exécution. En général, les grottes sont taillées dans des parois verticales de rochers ; ici, on a creusé d'abord

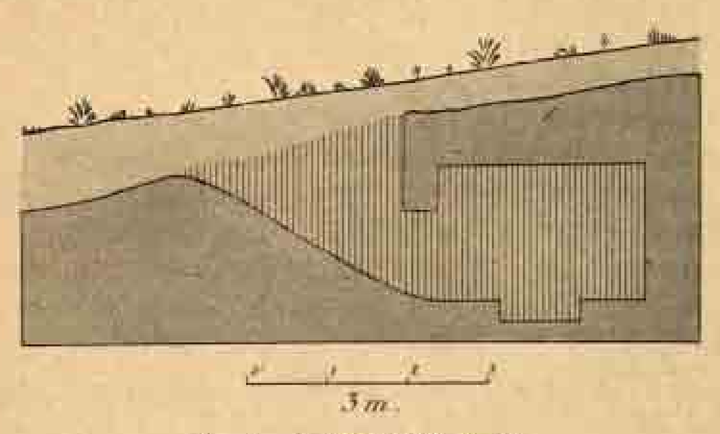


Fig. 4. — Excavation près Duver.

un *dromos*, puis la grotte elle-même. Les dimensions sont trop petites (également le trou au milieu[1]) pour un but pratique, habitation ou tombeau ; non loin de là on trouve beaucoup de rochers aux parois verticales. Pourquoi alors s'être imposé de creuser le *dromos* ? Je n'ai pas encore trouvé une explication satisfaisante qui permette de rapprocher cette grotte de celles destinées au culte et je peux constater seulement que cette petite grotte est un *novum* parmi les autres en Anatolie, ayant en même temps une certaine ressemblance avec quelques tombeaux du monde égéen.

1) Un trou à peu près semblable se trouve au rocher près du tombeau de Bâkshish. Cf. *B. A.*, p. 680, fig. 44.

IV. Autres objets de culte.

a) *Statues*; b) *reliefs*; c) *phalli*; d) *tunnels*.

La seule statue proprement dite en ronde bosse qu'on ait trouvée au centre des façades phrygiennes est le « torse » de Yasili-kaia[1]. C'était une statue « à manteau », haute environ de 3 mètres. Elle est brisée en deux parties; malheureusement la tête manque. Mais on peut reconnaître d'après les restes assez frustes, que cette sculpture appartenait au même art que les reliefs de ce pays et à la même époque. Je crois qu'elle était autrefois placée sur le plateau de la « ville de Midas » et que le fanatisme d'un culte postérieur l'a précipitée en bas et brisée. C'était probablement l'image d'une divinité, devant laquelle on sacrifiait. J'ai fait mon possible pour retrouver la tête, ce qui aurait résolu la question; mais mes efforts n'ont pas abouti. Il est encore plus difficile de se prononcer sur la tête que j'ai trouvée au Turkmen-dag[2].

Les deux béliers, l'un de Kumbet, l'autre d'Aivali[3] sont aussi assez énigmatiques. C'étaient peut-être des statues votives. De même, les deux reliefs de Kumbet et de Koundouslou[4] près de Aias-in restent problématiques. Les dalles, sur les côtés desquelles ils sont sculptés, portent une crête comme le toit d'une maison; il faut attendre d'autres trouvailles *in situ* pour décider si c'étaient des pierres tombales. Le « marteau » de la grotte près de la « tombe brisée » et la « hache » de In-bazar[5] étaient certainement des ἀποτρόπαια, qui devaient menacer les violateurs du tombeau. — Il y a encore les reliefs de Yasili-kaia, à droite du chemin qui mène à la plateforme[6]. Il serait intéressant de les considérer, d'ensemble avec la « procession » de Boghaz-Keuï, du point

1) *B. A.*, p. 714, fig. 74.
2) *B. A.*, p. 715, fig. 75.
3) Cf. Perrot, *l. c.*, p. 170; *B. A.*, p. 711.
4) *B. A.*, p. 679 et 712.
5) *B. A.*, p. 713 et *Z. f. E.*, III, 1907, p. 384, fig. 4.
6) *B. A.*, p. 712, fig. 72; *K. A. U.*, II, au commencement.

de vue de M. G. Foucart[1] : « L'homme revit en chacune de ses figures et chacune... est destinée a affirmer... la possession d'une dignité distincte. Elles doivent lui assurer... des titres spéciaux à la protection des dieux ».

L'influence de l'Égypte jusqu'à Euyuk est assez prouvée, pourquoi n'en serait-il de même pour le culte, pour certaines idées religieuses ? Si on suppose, ce qui est vraisemblable, que les Hittites croyaient, comme les Égyptiens de leur temps, qu'on pouvait contraindre les esprits ou la divinité par des cérémonies de consécration appropriées d'une statue, d'un relief, d'une peinture, d'un lieu enfin convenable à leur séjour, à en prendre vraiment possession, à s'y incorporer, à y séjourner, alors, comme nous le savons de l'Égypte, par ces cérémonies compliquées la pierre se transformait dans une divinité vivante et agissante ; on aurait une bonne explication pour les petites niches, pour les gradins. La déesse des montagnes habitait l'intérieur des montagnes, des grottes, etc. On creusait une grotte artificielle, une niche, et la déesse était ainsi obligée d'y venir et d'y rester pour recevoir les offrandes, les prières et les sacrifices sanglants (cf. la grande grotte de In-Bazar) de ses adorateurs. La déesse « s'incarnait, *devenait* » gradin, forme abrégée de son image, et on déposait sur les genoux de la « statue » des fruits, etc., les primeurs de ce que produisait la Terre, dont Kybèle était la personnification. La croyance dans la force génératrice de la terre s'est conservée jusqu'à nos jours : les « pechlivans » (lutteurs) d'Anatolie, avant d'en venir aux mains, ramassent quelques parcelles du sol, de la Terre Mère, et les avalent, car « ça donne la force ! ».

Les *phalli*, qu'on trouve souvent en Phrygie[2], ont une signification assez claire. Il est possible que les plus petits

1) *La Religion et l'Art dans l'Égypte ancienne* dans *Revue des Idées*, 1908, nov., p. 407.

2) Cf. Perrot, *l. c.*, tome IV, p. 385. J'en ai trouvé à Abosena, Meros, Yapoul-dag, Yuruk-keui, Derbend, Seidi-ghazi. Cf. aussi pour la bibliographie de *B. A.*, p. 684, Anmerkung 1.

aient servi, comme couronnement d'édifice, selon l'opinion de M. Perrot. Je ne le crois pas pour les plus grands, qui ont quelquefois un diamètre de presque un mètre. Ils étaient trop lourds pour être supporté par la voûte d'un petit édifice ; d'un plus grand on trouverait quelques traces, ce qui n'est pas le cas dans tout ses « euren », comme on appelle en turc les lieux de ruines. C'étaient probablement des ἀποτρόπαια ou des objets du culte de cette religion, où la force génératrice joue un si grand rôle[1].

On a cru aussi que les grands tunnels, qu'on trouve souvent aux « kalehs » (châteaux forts) de la Phrygie et dans tout le « Kulturkreis » des sculptures rupestres servaient au culte. Je ne suis pas de cet avis, c'étaient plutôt des poternes ou des galeries, qui conduisaient aux réservoirs d'eau, si nécessaires pour des forteresses dans un climat assez chaud, surtout en été. Je compte publier une étude spéciale sur ce sujet.

E. Brandenburg.

Tripoli d'Afrique, janvier 1909.

1) Cf. aussi les phalli du Boiuk-arslan-tach entre les deux lions et du tombeau de Iapoul-dag entre les deux taureaux, qui prouvent que le culte du phallus existait dans le pays.

BULLETIN CRITIQUE

DES RELIGIONS DE L'ÉGYPTE

1906 ET 1907*

TRAITÉS GÉNÉRAUX. On doit à CHARLES VIDAL[1] et à Miss GRIFFITH[2] la traduction en français et en anglais de la *Religion égyptienne* du professeur A. ERMAN parue en 1905. Plusieurs comptes-rendus intéressants en ont été publiés. Je citerai celui de A. BROS et O. HABERT[3]. ERNST ANDERSON[4] en reproduisant dans *le Sphinx* le compte-rendu publié dans l'*Athenæum* du 3 août 1907 s'est rendu solidaire de l'auteur anonyme de cet article, lequel se permet de critiquer le travail du professeur Erman sur un ton plus que déplaisant. L'auteur du compte-rendu de l'*Athenæum* a prouvé, spécialement par ses remarques sur les assonances dans les textes religieux, qu'il n'est absolument pas au courant des problèmes qu'il aborde, ce qui rend d'autant plus regret-

*) Des circonstances diverses m'ont empêché de publier régulièrement, comme je l'aurais voulu, les bulletins de 1905 et de 1907. Je suis obligé de les réunir. Deux voyages en Égypte en 1906 et 1907 ne m'ont pas permis de me tenir au courant de toutes les publications parues en ces années. Je craindrais en retardant davantage de donner mes notes, de ne pouvoir jamais les publier et je prie qu'on veuille bien en excuser les lacunes et le caractère parfois un peu sommaire.

1) Erman, A., *La religion égyptienne*. Traduction française par Charles Vidal. Paris, Fischbacher, 1907, 8°, 256 pp. avec 165 illustrations.

2) Erman, A., *A Handbook of Egyptian Religion*, translated by A. S. Griffith. Londres, Constable et Cie, 1907, 8°, XVI, 242 pp. avec 130 illustrations et un *index*.

3) Dans la *Revue du Clergé français*, t. LVI, 15 juin 1908, pp. 708-714.

4) *Sphinx*, t. XI, 1907, pp. 173-181. Voir *Sphinx*, t. IX, p. 226.

tables les paroles qu'il prononce à l'égard du savant professeur de Berlin.

Signalons ici le résumé concis et substantiel qu'ERMAN a donné de ses idées sur la religion égyptienne dans *die Kultur der Gegenwart*[1].

Je regrette d'être incapable d'apprécier le livre de GERALD MASSEY[2] que je ne connais que par un prospectus. L'ouvrage comprend deux gros volumes dont voici l'indication des chapitres : I. Sign-Language and Mythology as primitive modes of representation. II. Totemism, Tattoo and Fetishism as forms of Sign-Language. III. Elemental and Ancestral Spirits, or the Gods and the Glorified. IV. Egyptian Book of the dead and the Mysteries of Amenta. V. The Sign-Language of Astronomical Mythology. VI. Idem Part II. VII. Egyptian Wisdom and the Hebrew Genesis. VIII. Egyptian Wisdom in other Jewish Writings. IX. The Ark, the Deluge, and the World's Great Year. X. The Exodus from Egypt and the desert of Amenta. XI. Egyptian Wisdom in the Revelation of John the Divine. XII. The Jesus Legend traced in Egypt for ten thousand Years.

Je ne crains pas d'avouer que cette liste de chapitres ne m'a pas engagé à faire plus ample connaissance avec l'ouvrage, qui compte 944 pages 8°.

Je ne puis songer à analyser en détail ou à critiquer le livre dans lequel ED. NAVILLE[3] a réuni les six conférences qu'il

1) Erman, A., *Die ägyptische Religion* dans *die Kultur der Gegenwart*, I, 3, *Die orientalischen Religionen*. Berlin et Leipzig, Teubner, 1906, pp. 30-38.

2) Gerald Massey, *Ancient Egypt, The Light of the World. A Work of Reclamation and Restitution in Twelve Books*. Londres, T. Fisher Unwin, 1907, 3 vol. 8°, 944 pp.

3) Naville Ed., *La religion des anciens Egyptiens*. Six conférences faites au Collège de France en 1905, dans les *Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque de vulgarisation, t. XXIII. Paris, Leroux, 1906, 12°, III-273 pp. Compte rendu par Ernst Andersson, dans le *Sphinx*, t. XI, 1907, pp. 120-125, résumé de la première leçon, publiée intégralement aussi dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LII, 1905, pp. 357-380.

a faites au Collège de France en 1905. L'auteur écrit dans sa préface : « La religion des anciens Égyptiens est un champ trop vaste, elle soulève des questions trop variées, pour qu'il soit possible d'en faire une étude complète en quelques leçons, ou d'entrer dans les discussions auxquelles cette religion a donné lieu ». Naville a voulu présenter quelques idées générales sur les problèmes mêmes qui se posent et il y a réussi en groupant les faits autour de six points généraux : 1° les origines de l'Égypte ; 2° les idées funéraires ; 3° la théologie ; 4° le Livre des Morts ; 5° la mythologie ; 6° le rituel. Une page résume l'impression d'ensemble qui se dégage de l'étude de la religion égyptienne (p. 89) : « Y a-t-il une religion égyptienne ? Telle est la question que nous devons nous poser avant d'aborder l'étude des croyances qui ont été à la base du culte, et de toutes les cérémonies que nous voyons représentées sur les monuments. Si l'on entend par religion un corps de doctrines parfaitement définies, au moins dans les grandes lignes, et auxquelles se rattachent tous les adhérents ; un système bien coordonné dans lequel tout se tient, où il n'y a pas de contradiction et formant un ensemble harmonique, on peut hardiment répondre qu'il n'y a pas de religion égyptienne. Il y a des croyances très variées, et très vivantes, il y a des divinités, il y a des mythes, il y a des cultes ; mais tout cela ne se manifeste nullement avec l'unité qui se présente d'emblée à notre esprit, quand nous parlons de la religion chrétienne, ou de la religion musulmane ».

W. M. Flinders Petrie[1] a écrit dans la collection d'histoire des religions, éditée par Constable, un petit volume consacré à la religion égyptienne. Comme d'ordinaire, dans tous ses travaux, le savant anglais a trouvé le moyen de mettre énormément de choses en extrêmement peu de mots

1) Flinders Petrie, W. M., *The Religion of Ancient Egypt*. Londres, Constable, 1906 (Religions Ancient et Modern), in-12, 98 pp. Voir un compte-rendu de A. H. Keane, dans *Man*, 1907, n° 57, pp. 94-95.

et il a exposé avec ingéniosité une foule d'idées personnelles dont plusieurs certainement risqueront de déconcerter fortement ceux qui n'ont pas suivi le développement des études d'ethnographie religieuse. Les récents travaux de Frazer ont souvent inspiré Petrie et en certains points on se demandera si ce dernier n'a pas tort de présenter comme des résultats absolument certains des explications au moins hypothétiques. A propos de la légende d'Osiris, par exemple, l'auteur arrive à des résultats qui diffèrent entièrement de tout ce qu'on avait écrit et, faute de trouver l'indication des étapes dans le développement des idées, en passant par Frazer : *Early History of Kingship*, puis par un chapitre de Petrie, *Research in Sinaï* (XII *The Revision of Chronology*), on se demandera comment il est possible d'arriver aux conclusions suivantes : « Osiris était le dieu d'une tribu qui occupait une grande partie de l'Égypte. Les rois de cette tribu étaient sacrifiés après trente ans de règne (de même que l'on sacrifie en d'autres endroits les rois à intervalles fixes) et ainsi ils devenaient eux-mêmes des Osiris. Leur corps était démembré, comme il était habituel de le faire à cette époque, et la chair mangée cérémoniellement par le peuple assemblé (comme on le faisait encore à l'époque préhistorique[1]) et les os étaient répartis entre tous les centres de la tribu... »[2].

J'ai l'impression qu'on a rarement montré, aussi bien que l'a fait Petrie, combien les éléments d'origines absolument différentes se trouvent confondus dans ce qu'on appelle « la religion égyptienne ». La complexité du problème, qui paraît se compliquer à mesure de la découverte de matériaux

1) Voir Flinders Petrie, W. M., *Eaten with honour*, dans the *Contemporary Review*, juin 1897, pp. 819-828.

2) Il peut être bon de remarquer qu'à la fête de *Heb-sed* le roi prenait un nouveau nom, recevait une nouvelle titulature et se bâtissait une nouvelle résidence. Voir Sethe, *Urkunden*, III, p. 598 nouvelle titulature de Thoutmès III, et E. Meyer, *Aegypten zur Zeit der Pyramidenbauer*, Leipzig, Hinrichs, 1908.

d'étude nouveaux, illustre parfaitement l'inanité absolue des explications générales proposées par la génération précédente et qui s'efforçaient de ramener les faits à quelques grandes idées simples. Sans vouloir être prophète, je pense qu'il est prudent de croire que ce n'est pas encore notre génération qui osera proposer une nouvelle synthèse.

Le petit livre de Petrie, sans prétentions, est ainsi fait qu'il rendra de réels services en détruisant les idées qui traînent partout au sujet de la religion égyptienne et qui auraient grand besoin d'être fondamentalement revisées.

J'aurais voulu analyser les nombreuses pages consacrées par HERMANN SCHNEIDER à la religion égyptienne dans son ouvrage *Kultur und Denken der alten Aegypter*[1]. Je dois avouer cependant, et j'espère que l'auteur ne m'en voudra pas, que je n'en ai pas eu le courage. Le tableau qu'il trace du développement religieux de l'Égypte est dépourvu de clarté et, à la lecture, on n'éprouve qu'une impression de fatigue et de confusion. Non pas que l'auteur n'ait pas étudié soigneusement le problème et qu'il n'ait pas réussi à en déduire des vues originales et parfois justes, mais il n'a pas su rendre son exposé attrayant, ni même cherché à donner par une disposition typographique quelconque un repos à l'esprit du lecteur. Je sais bien que le sujet en lui-même y est pour quelque chose, mais malgré toute ma bonne volonté je n'ai pu prendre intérêt à la religion égyptienne à travers les nuages dont Schneider aurait pu, semble-t-il, la dégager un peu davantage.

G. STEINDORFF, dans la nouvelle édition du *Baedeker* d'Égypte[2] résume brièvement ses idées sur la religion égyptienne. Il remarque très exactement que « Nous savons rela-

1) Leipzig, Voigtländer, 1908, 8° xxxvi et 564 pp. Spécialement pp. 370-551. Voir un compte rendu par G. Maspero dans *Memnon*, I, 1907, pp. 251-3.

2) *Egypte et Soudan*. Manuel du voyageur, 3e édition, refondue et mise à jour. Leipzig, 1908 aux pages CXII-CXXVI.

tivement peu de chose de la religion égyptienne, malgré l'abondance des représentations et des textes religieux de l'ancienne Égypte qui sont parvenus jusqu'à nous. Nous connaissons, il est vrai, les noms et l'aspect d'un grand nombre de divinités, nous savons dans quels sanctuaires on les honorait, mais jusqu'à présent nous n'avons encore que peu de notions concernant leur nature, la signification que le peuple et les prêtres leur donnaient et les légendes qui se rattachaient à leurs personnes. Les Égyptiens eux-mêmes n'ont jamais eu de système religieux clair et net. Dans leurs croyances s'amalgament pêle-mêle les conceptions les plus différentes : religion populaire et sagesse sacerdotale, vieilles traditions et idées nouvelles n'ont jamais pu se combiner entre elles ».

En quelques pages excellentes, Steindorff donne une esquisse de l'idée qu'il se fait de l'évolution de la religion égyptienne. N'oublions pas de signaler les minutieuses descriptions de tous les temples égyptiens réparties dans le Guide et qui en font un précieux outil de travail.

Le rapport de A. Wiedemann [1] pour 1904-1905 et une édition allemande des principaux contes populaires, due au même auteur [2] peuvent être encore mentionnés ici.

LIVRE DES MORTS. L'importance des fouilles exécutées en 1904 sous la direction de E. Chassinat [3] par H. Gauthier et

1) A. Wiedemann, *Aegyptische Religion* (1904-1905). Rapport dans *Archiv fur Religionswissenschaft*, IX, 1906, pp. 481-499.

2) A. Wiedemann, *Altägyptische Sagen und Märchen* (der Volksmund, alte und neue Beiträge zur Volksforschung, herausgegeben von Dr F. S. Krauss, VI). Leipzig, Deutsche Verlagsaktiengesellschaft 12o, 153 pp. 4 Mark. Compte rendu par Max Müller dans l'*Orientalistische Literaturzeitung*, X, 1907, colonnes 35-36.

3) E. Chassinat, H. Gauthier et H. Piéron, *Fouilles de Qattah* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, XIV). Le Caire, 1906, 4o ix. 79 pp. et XVIII pl.

H. Piéron à El Qattah réside principalement dans la découverte de textes du livre des Morts. La nécropole, datant du Moyen Empire, dépendait d'une ville du IIIe nome de la Basse Égypte, dont le nom antique n'a pu être identifié. On y adorait les dieux Sebek et Sekhmet. Seul le tombeau n° 2 du prince Neha a fourni une ample moisson de textes religieux, dont le volume donne la copie et une analyse précise qui souligne les variantes. Ces textes se rattachent presque tous au Livre des Pyramides et aux textes de Horhotep ; ce sont les premiers de l'espèce qui aient été découverts dans la Basse Égypte. En voici l'index sommaire :

Ounas, 168-173, p. 59 ; 174-183, p. 60 : 183-185, p. 61 ; 185-186, p. 62, 186-195, p. 62 ; 195-200, p. 63 ; 201-205, p. 64 ; 295-297, p. 58 « version plus complète et qui donne des variantes qui éclaircissent le sens du texte » ; 300-333, p. 65 ; 361-367, p. 53 ; 367-378, p. 54 ; 379-389, p. 55 ; 389-391, p. 56 ; 489-492, p. 35 ; 492-494, p. 36 ; 494-495, p. 37 ; 567-572, p. 38 ; 572-575, p. 40 ; 575-579, p. 41.

Pepi I, 702-704, p. 48 avec variantes considérables.

Horhotep, 195-212, p. 49.

Table d'offrandes, p. 57.

Pp. 43-45. Textes d'ordre moral « malheureusement de la plus grande banalité, et se confinant dans des considérations tellement générales qu'ils ne nous apprennent rien de spécial sur le défunt, si ce n'est qu'il possédait toutes les vertus nécessaires à la tranquillité de la vie de l'autre monde ».

Pp. 45-47. Version plus complète et en partie nouvelle des textes *Pepi I*, 669 et s., *Merinri*, 656 et s. et *Ounas*, 66-67 et *Horhotep*, 174-175 : « formules prononcées au moment où l'on revêtait la momie, levée, habillée et fardée, de la parure Wnḫw ».

P. 47. Texte nouveau.

P. Lacau[1] continue l'édition des textes provenant des Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire, de la collection du Caire.

Voici une brève analyse des textes, s'appuyant sur les indications précises que nous donne l'éditeur :

XXII). Chapitre sans titre, dont cinq copies assez différentes l'une de l'autre sont transcrites sur le même cercueil. « Il existait donc dans l'atelier qui a construit ce sarcophage deux exemplaires au moins et peut-être trois de ce même chapitre. Cela est très naturel ; on pouvait décorer plusieurs sarcophages à la fois, et pour un même sarcophage les ouvriers devaient travailler séparément sur chacun des panneaux. Il faudrait examiner combien il y a de mains différentes dans l'écriture. Ce qui est surprenant, c'est qu'on n'ait pas cherché à établir un texte uniforme ; on recopiait indéfiniment côte à côte des exemplaires différents sans prendre la peine de les collationner entre eux. »

XXIII). Chapitre analogue au Livre des Morts LI, LII, LIII, LXXXII, CII, CXCI (rubrique), CXXIV, CLXXXIX (lignes 57-63 double d'*Ounas*, lignes 186-195 = Livre des Morts, chapitre CLXXVIII) « ne pas manger ses excréments, ne pas boire ses urines dans la nécropole ».

XXIV) Pas de titre, mais se rattachant au précédent : « il ne mange pas ses excréments, il ne les sent pas, il ne boit pas ses urines. »

XXV). « Que l'homme ne pourrisse pas dans la nécropole. » (Livre des Morts, XLV, très rare, en partie nouveau.)

XXVI). Analogue au précédent : assonances avec les noms de divinités (comparer *Pepi I*, 476 = *Pepi II*, 1263).

J. Lieblein[2] cherche dans le Livre des Morts, comparé aux monuments découverts dans les récentes fouilles, des

1) P. Lacau, *Textes religieux* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 143-159.

2) J. Lieblein, *Observations on the ancient History of Egypt*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVIII, 1906, pp. 29-32.

éléments pour refaire l'histoire de l'Egypte au moment de la formation de l'empire égyptien. Le chapitre XVI, qui raconte la création du monde conserverait des souvenirs précis de cette époque.

Lieblein trouve trois centres de culture dans l'Égypte primitive, l'un avec Héliopolis comme capitale, un autre avec Abydos, un troisième dans le Delta. Héliopolis est la capitale de Ra, Abydos celle d'Osiris et le Delta le domaine de Set. Héliopolis aurait été le véritable centre égyptien, sans que l'auteur nous indique d'où il pense que les Égyptiens étaient originaires; Abydos serait le centre des envahisseurs venus du littoral de la Mer Rouge et le Delta aurait été occupé par des peuples venus d'Asie. La conquête de Menès constituerait en réalité une défaite des véritables égyptiens qui ne reprirent le dessus qu'avec les rois de la V[e] dynastie, originaires d'Héliopolis, restaurateurs des cultes solaires. Je n'oserais pas dire avec l'auteur que « all is clear and simple, without either ambiguity mystery ». La manière dont les Égyptiens ont, dans leurs livres religieux, raconté leurs origines peut fort bien n'avoir correspondu que de très loin avec la réalité des faits. Ainsi, Lieblein nous montre Osiris comme le dieu primitif d'Abydos : et cependant, les fouilles de Petrie dans le plus ancien sanctuaire de cette ville[1], non plus que l'importante étude de E. Meyer[2] sur le culte abydénien, ne paraissent soutenir en rien cette assertion.

*

Signalons la réédition de l'édition du Livre des Morts de Le Page Renouf[3].

1) W. M. Flinders Petrie, *Abydos*, II, Londres, 1903, pp. 47-48.

2) Ed. Meyer, *die Entwickelung der Kulte von Abydos und die sogenannten Schakalsgötter*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLI, 1904, pp. 97-107. Voir *Bulletin* de 1905.

3) Le Page Renouf, *The Life work of Sir Peter Le Page Renouf*, First Series, IV. Paris, Leroux, 1907, 8°, CLVII-398 pp. et 72 pl. Compte rendu par A. Wiedemann dans l'*Orientalistische Literaturzeitung*, X, 1907, col. 444-444.

LIVRES DE GÉOGRAPHIE INFERNALE. Il y a vingt ans que G. MASPERO[1] a consacré aux Livres de Géographie infernale une étude qui peut passer encore à l'heure actuelle pour ce qui a été écrit de meilleur sur ce sujet difficile. Des matériaux nouveaux ont été découverts sur les sarcophages du Moyen Empire et l'on peut prévoir que l'étude attentive de ces documents permettra de reprendre l'étude de Maspero et de faire avancer la question de l'origine des manuels de géographie infernale. On aurait pu espérer que E. A. WALLIS BUDGE[2] aurait tenté de le faire dans son livre sur le ciel et l'enfer égyptiens. Malheureusement ici, comme souvent, l'auteur a soin de ne pas s'écarter des routes battues, ce qui est évidemment le meilleur moyen de ne pas s'égarer, mais ce qui interdit aussi toutes vues nouvelles. Je dirai même que j'ai eu l'impression que le livre est plutôt en retard sur l'étude de Maspero que je viens de rappeler : pourquoi par exemple laisser presque toujours sans traduction les noms de génies, noms des portes ou des gardiens de portes ? A qui cela peut-il servir de lire que le nom de la VI[e] porte du champ des Souchets (Sekhet-Aaru) est : Nebt-senket-äat-Hemhemet-än-rekh-tu-Qa-s-er-usekh-s-än-Qemtu-Qeṭ-s-em-shaä-äu-hefu-her-s-än-rekh-tennu-mes-en-thu-kher-hät-urtu-äb ? Si au moins le texte hiéroglyphique accompagnait cette transcription, les égyptologues pourraient y voir quelque chose.

Je soulignerai cependant au tome III les photographies des pages 54 et 55 reproduisant des plans de l'autre monde d'après des cercueils du Moyen Empire du British Museum, au sujet desquels l'auteur est fort sobre d'explications ; la photographie du frontispice donne une jolie vignette du papyrus de Nekht au British Museum avec représentation de la maison du mort.

1) G. Maspero, *les Hypogées royaux de Thèbes* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, XVII, 1888, pp. 253-310 et XVIII, pp. 1-67 ; réimprimé dans les *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, II, 1893, pp. 1-181.

2) E. A. Wallis Budge, *The Egyptian Heaven and Hell* (Books on Egypt and Chaldaea), 3 vol. Londres, Kegan Paul, 1905, 8°, 278, 306 et xv-232, pp. avec nombreuses illustrations.

Ce qui me surprend — et ici l'auteur n'est pour rien, j'espère — c'est la façon bizarre dont le critique de l'*Athenæum* célèbre la traduction des livres infernaux par Budge en l'opposant à une soi-disant incapacité de l'école de Berlin à traduire les textes égyptiens[1] : « Tandis que d'autres savants européens ont continué à étudier et à traduire de nombreux textes égyptiens..... tandis que le Dr Budge a trouvé le temps de traduire en anglais les autres textes funéraires connus sous le nom de « Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès » et « le Livre des portes », le Dr Erman et ses élèves ont apparemment épuisé leur ingéniosité à la discussion de paradigmes, de pseudo-participes et du mécanisme grammatical dont nous avons commencé à nous débarrasser dans l'étude des langues classiques..... » Le critique anonyme de l'*Athenæum* peut arriver peut-être à se tromper lui-même, avec les personnes incompétentes qui attachent de l'importance à ses articles. Quiconque a étudié la littérature égyptologique des dix dernières années sait que les lignes rappelées ici sont bien loin de correspondre à la réalité des faits. En tous cas, la traduction des livres de l'autre monde par Budge, qui suit pas à pas les traductions antérieures et qui ne se hasarde à s'attaquer à des textes nouveaux que lorsqu'ils ont été expliqués par d'autres (texte du Moyen Empire étudié par Baillet) n'est pas précisément un bon exemple à opposer aux travaux de l'école de Berlin[2].

GÉOGRAPHIE RELIGIEUSE. Une analyse serrée des termes qui servent à désigner la haute et la basse Égypte —

1) Voir *Sphinx*, XI, fasc. 2, p. 178.

2) Au sujet de la question de savoir si l'égyptien écrit des voyelles je demanderai au critique de l'*Athenæum* ce qu'il pense des transcriptions suivantes : S + א + F, ע + N + Kh, א + S + Q pour 𓋴𓇋𓆑𓂻, 𓋹𓈖𓐍 et 𓇋𓋴𓂻 ? Elles sont empruntées à un récent article de Maspero lui-même, *A travers la vocalisation égyptienne*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, p. 101.

différents à l'origine de ceux qui désignent le nord et le sud — permet à K. Sethe[1] d'établir quelques faits importants de géographie religieuse. Dans le nome saïte, de la Basse-Égypte, il y avait deux divisions, l'une de la Haute, l'autre de la Basse Égypte ce qui témoigne qu'à un moment donné le nome consacré à Neith, la mère des dieux, avait été divisé entre les deux pays.

Le nom de la ville d'Abousir el Melek à l'entrée du Fâyum, « Abydos du nord » ou plutôt « Abydos de la Basse Égypte » montre qu'autrefois la limite entre la Haute et la Basse Égypte, sur la rive gauche du Nil, se trouvait entre Ehnas-Héracléopolis et Abusir el Melek.

On remarquera (p. 26, note 1) une note, sur la période héliopolitaine égyptienne à l'époque primitive, antérieurement aux dynasties historiques.

MAGIE. E. Legge[2] publie une nouvelle série d'ivoires magiques du Moyen Empire. Il estime que l'opinion qu'il émit précédemment[3] est entièrement confirmée par les nouveaux spécimens qu'il édite. Pour ma part je ne vois nulle raison de modifier ma manière de voir telle que je l'ai exprimée antérieurement. Je suis toujours surpris en lisant des phrases telles que celles-ci : « La publication du Livre de l'Amt Tuat et du Livre des portes par le Dr Budge a éclairci dans mon esprit le mystère qui s'attachait à deux des figures des ivoires, le double sphinx et le double taureau. Je pense qu'il ne peut maintenant plus y avoir le moindre doute que le double sphinx personnifie le « pays de Seker », peut-être le plus ancien dieu des morts de l'Égypte... » Des textes qui

1) Kurt Sethe, *die Namen von Ober- und Unterägypten und die Bezeichnungen für Nord und Süd*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 1-29.

2) F. Legge, *Magic Ivories of the Middle Empire*, II, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVIII, 1906, pp. 159-170 avec 6 planches.

3) Voir *Bulletin* de 1905.

datent du Nouvel Empire peuvent-ils être ainsi appelés à expliquer les représentations religieuses du Moyen Empire? Il serait bon tout au moins de s'appuyer sur un « commencement de preuve par écrit », ce qui est ici négligé.

L'auteur réfute rapidement l'opinion de Miss Murray, que l'on trouvera ci-après. Il écrit à propos de l'horoscope établi par Miss Murray : « The only possible date at which the greater planets were in the position there ascribed to them seem to have been the 14th March 2705 B. C., which is a good deal earlier than that which the most generous chronology now in vogue gives for the beginning of the Middle Empire... ». Cependant Maspero, dans son Guide du Musée du Caire, donne pour le commencement de la XIe dynastie 3100 av. J.-C.

A. Moret[1], dans une conférence faite au Musée Guimet, a exposé clairement ses idées sur la magie égyptienne. L'auteur, qui s'est utilement inspiré des résultats de l'ethnographie religieuse, s'avance sûrement sur son terrain et n'a eu garde de tomber dans aucune des exagérations manifestées par quelques travaux récents.

Voici le plan du travail : La magie cherche à atteindre deux buts : *a*) protéger contre les influences malfaisantes; *b*) exercer une action sur des êtres ou des choses.

a) *Protection*. Ici on a recours : 1° à des talismans ou à des formules (stèles, bâtons magiques, médecine magique, etc.) ; à moins qu'on ne cherche à se protéger; 2° par la connaissance de l'avenir (calendrier des jours fastes et néfastes).

b) *Action directe* par l'évocation et l'envoûtement. Dans l'évocation on agit par l'emploi du nom : « Prononcer le nom d'un être équivaut à façonner son image spirituelle ; écrire le nom, c'est dessiner son image matérielle ».

L'auteur examine ensuite le rôle de la magie dans la

1) A. Moret, *La Magie dans l'Egypte ancienne*. Paris, Leroux, 1907, in-12, 41 pp. (Extrait de la *Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet*, t. XX.)

religion, dans les rituels et dans les croyances funéraires. Ce qu'il dit à propos de la confession négative est tout à fait juste (p. 32) : « La science des formules salvatrices et la connaissance des noms des gardiens suffit à donner au mort toute puissance sur les dieux infernaux. Qu'il soit réellement pur ou impur, il n'importe ; pourvu que le défunt possède la voix créatrice, soit muni des talismans protecteurs et exécute les rites efficaces, il est sûr d'être trouvé bon par les juges osiriens : « Passes, tu es pur », lui dira-t-on. Aussi l'accès des paradis est-il réservé plus encore au magicien expert qu'à l'homme riche de sa seule vertu. La magie supplée à l'honnêteté, et trompe les dieux comme les hommes... La magie donne un caractère amoral à cette religion égyptienne, qui proclame si hautement par ailleurs le culte de la justice et de la vérité ; elle oppose le mensonge à la sincérité, et assure l'impunité du méchant et de l'impur, qui sait lier les dieux par ses enchantements ».

Vient ensuite l'examen de la question de l'importance des magiciens : on le devient par la possession et la science des formules ainsi que par l'observation de certaines conditions de pureté rituelle et de chasteté. Le roi lui-même est un grand magicien : « Pharaon nous apparaît ainsi doué des mêmes puissances surnaturelles et magiques que tel roi du temps, des moissons, de la pluie, du feu et de l'eau qui existe de nos jours chez les sauvages. »

La conclusion, à laquelle je souscris sans hésitation est qu'on trouve en Égypte, « à côté d'une civilisation très avancée, un état mental qui est resté par places analogue à celui des peuples sauvages ».

Miss Murray[1] tente d'expliquer les ivoires magiques du Moyen Empire, décorés de figures de génies, en se basant

1) Margaret A. Murray, *The Astrological character of the Egyptian Magical Wands* dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVIII, 1906, pp. 33-43 et 2 pl.

sur la série publiée par Legge. Elle remarque en commençant le nombre de figures relatives à la naissance et le nombre extraordinaire de signes relatifs à l'astronomie. « La combinaison de la naissance et de l'astronomie conduit à une seule conclusion : il s'agit d'horoscopes ».

Comme signe de la naissance, l'auteur note la déesse Taurt, le dieu Bès et la déesse Heqet ; comme figures astronomiques, des signes du zodiaque, des planètes et des décans tels qu'on les rencontre surtout dans les documents d'époque grecque. Suit l'analyse, au point de vue astrologique, d'un certain nombre d'ivoires.

Les inscriptions me semblent un peu sollicitées dans le sens de la thèse, par exemple lorsque l'auteur traduit : « Je suis sous la lune, ou la lune est ma planète dominante », ce que peu d'égyptologues hésiteraient à traduire : « Je porte l'œil sacré, l'oudja ». Enfin Miss Murray analyse en détail un ivoire du British Museum et le transcrit en signes astrologiques. Je dirai très franchement que malgré toute l'habileté dont témoigne l'argumentation, elle ne m'a nullement convaincu du bien fondé de la thèse énoncée.

HYMNES. Voir ci-dessous à la section DIEUX, ATEN, un article d'A. ERMAN.

Le papyrus hiératique I, 350 de Leyde, qui contient principalement des hymnes à Amon présentait des difficultés de lecture si grandes que personne n'en avait tenté une étude approfondie. ALAN H. GARDINER[1], avec sa science philologique et son habileté de lecture de la cursive, a réussi à en donner un premier essai de traduction. Les résultats de cette étude sont d'une importance telle pour la connaissance de la théologie d'Amon à l'époque de Ramsès II que

1) Alan H. Gardiner, *Hymns to Amon from an Leyden Papyrus* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 12-42.

je crois utile de donner ici, d'après Gardiner, le sommaire de chacun des hymnes :

I (fragment). Course d'Amon Ra, dieu solaire, adoré par toutes les créatures.

II. Terreur d'Amon répandue sur toute la terre. Les arbres et les plantes distillent les parfums, les huiles pour le dieu et les cèdres donnent leur bois pour la construction de la barque-tabernacle tandis que les montagnes procurent les pierres nécessaires à la construction du temple. Le Nil coule, le vent du nord souffle afin d'amener à Thèbes les vaisseaux chargés d'offrandes.

III (mutilé). Éloge de Thèbes et fragments indéterminés.

IV. Effets de l'apparition du soleil. Cet hymne, comme le remarque l'auteur, se rapproche tellement du fameux hymne au soleil d'Aménophis IV que, s'ils ne dérivent pas l'un de l'autre, ils doivent certainement dépendre d'une même source littéraire.

V. Éloge de Thèbes représentée comme le prototype et le modèle des villes.

VI. Eloges du soleil, en sa qualité de dispensateur de lumière et créateur des divisions du temps.

VII. Le dieu solaire, sur sa barque, triomphe de son ennemi le serpent.

VIII. Apparition et création du dieu par lui-même : « Joining his seed with his body, to create his egg within his secret self ».

IX. Description de la puissance d'Amon, comparé à un faucon, un taureau, un lion.

X. Pouvoir d'Amon pendant son règne terrestre. Joies qui surviennent à ses adorateurs et bénéfices que les dieux retirent des offrandes qu'on lui fait.

XI. Amon est représenté comme médecin, magicien, bienfaiteur. Ici les idées sont par instant des plus élevées : « Il guérit qui il veut, même celui qui serait déjà dans l'autre monde... Il entend les supplications de qui crie vers lui. Il vient de loin, à l'instant, vers celui qui l'appelle.... Il vaut

mieux que des millions [d'hommes] à celui qui le place dans son cœur[1]. Par son nom l'homme est plus fort que des centaines de mille... etc. ».

XII. « Ce paragraphe, écrit Gardiner, traite de l'origine et des transformations d'Amon, avec lesquelles sont en connexion intime les divers actes de la création. La première phrase déclare que sa première forme fut les huit dieux d'Hermopolis jusqu'au moment où lui, seul, les compléta. Cela veut-il dire qu'Amon, s'y ajoutant, créa ainsi l'ennéade complète ? Le mot ennéade n'est pas mentionné ici, de sorte qu'il est peut-être préférable de comprendre qu'Amon absorba plus tard les huit dieux en sa propre unité. On rencontre ensuite une affirmation intéressante : après avoir mentionné la transformation d'Amon en dieu solaire il semble qu'on dise qu'il pénètre dans les pères et fait leurs fils. Ce serait un essai d'explication du mécanisme d'après lequel se manifeste universellement le pouvoir créateur du soleil. Mais ici, comme partout ailleurs, dans des passages aussi obscurs et aussi mystiques il faudrait que l'on eût des textes parallèles pour être certain de saisir entièrement l'idée exacte que les Égyptiens cherchaient à exprimer par ces termes vagues ».

XIII. Récit un peu confus de la création.

XIV. Origine d'Amon Ra, qui n'a ni père ni mère et qui s'est fait lui-même.

XV. Attributs divers d'Amon Ra « trop mystérieux pour que sa gloire soit révélée, trop grand pour qu'on puisse poser des questions à son sujet, trop puissant pour qu'on puisse le connaître. Quiconque prononce son nom mystérieux et inconnu périt instantanément de mort violente ».

XVI. Cet hymne est peut-être le plus intéressant au point de vue théologique. « Amon, Ra et Ptah, les trois principaux dieux de l'époque ramesside, sont représentés comme une trinité en une unité. Comme tels, leur volonté est une, et

1) Comparer avec un épisode du « Poème de Pentaour », Ramsès II en danger au milieu des Khétas invoque Amon... « Mais je pense qu'Amon vaut mieux pour moi qu'un million de soldats, que cent mille cavaliers... etc. »

l'on cherche à montrer comment leurs ordres sont effectués. Le message divin vient du ciel et est entendu à Héliopolis, qui, en sa qualité de ville du dieu solaire, est en relation des plus étroites avec le ciel. A Memphis le décret était répété à Ptah et de là communiqué à Thèbes par une lettre en écriture de Thoth, « le secrétaire des dieux ». A Thèbes résidait le pouvoir et par conséquent la puissance de la trinité et c'est là que la question recevait une solution, c'est-à-dire qu'elle était décidée et exécutée ». Le texte très précis en ses termes dit : « Il n'y a que trois dieux, Amon, Ra et Ptah ; ils n'ont pas leur semblable (ou leur second). Cachant son nom comme Amon (Amon veut dire caché). Sa face est Ra, son corps est Ptah. Leurs villes sont établies à jamais sur la terre, Thèbes, Héliopolis et Memphis pour l'éternité ».

XVII. S'il y a trois dieux, il y a quatre déesses sous forme de vaches, ce qui s'explique par la forme d'Amon taureau. Le texte contient ici sous une forme des plus naturalistes un nouveau mythe de la création.

XVIII. Qualités guerrières d'Amon.

XIX. Sorte d'analyse psychologique et physiologique d'Amon-Ra. Ses diverses parties sont comparées à différentes divinités ou expliquées au moyen d'allusions mythologiques. L'idée principale est que le dieu du ciel épouse la terre. « Connaissance est son cœur, goût sont ses lèvres... le Nil sort des grottes qui sont sous ses sandales... Son œil droit est le jour, son œil gauche est la nuit... Son corps est Nun (l'océan céleste) : Ce qui est en lui est le Nil, donnant naissance à toutes les choses qui sont, faisant vivre ce qui existe... etc. ».

XX. Mutilé.

XXXI. Bonheur d'être enseveli à Thèbes : c'est seulement le destin des bons.

H. Junker[1] a découvert parmi les textes difficile de Den-

1) H. Junker, *Poesie aus der Spätzeit* dans la *Zeitschrift fur ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 101-127.

derah des hymnes poétiques à la déesse Hathor. Ce sont des chants en l'honneur de la déesse du vin, chantés le 20 du mois de Thot, lors de l'importante cérémonie célébrée devant la dame de l'ivresse, de la joie et de la danse; des hymnes pour la fête du nouvel an, chantés sur le toit du temple tandis que la déesse y attendait pour voir la face de son père Ra (le soleil). Ce sont ensuite les chants des sept Hathor en l'honneur de la grande Hathor de Denderah, puis des chants de procession.

PROPHÉTIES. ULRICH WILCKEN[1] consacre une nouvelle étude au texte de la prophétie du « potier » au roi Amenophis. Il rejette les idées de Reitzenstein qui en faisait une composition contenant des allusions aux luttes contre les Perses et au règne des premiers Ptolémées. Wilcken pense que, si la rédaction a été remaniée à l'époque hellénistique, la donnée générale remonte bien plus haut. On aurait utilisé un récit égyptien du Nouvel Empire « plus exactement de la période entre l'Amenophis ici mentionné et le commencement de la nouvelle période sothiaque de 1321 ».

RITUELS. E. R. AYRTON[2] annonce la découverte, dans la tombe de la reine Tyi, d'une caisse contenant les objets nécessaires à la cérémonie de l'ouverture de la bouche.

1) Ulrich Wilcken, *Zur ägyptischen Prophetie* dans *Hermès, Zeitschrift für classische Philologie*, XL, 1905, pp. 544-560. — Sur les prophéties égyptiennes voir H.O. Lange, *Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus I, 344 in Leiden*, dans les *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, XXVII, 1903, pp. 601-610; G. Maspero, *Un livre de prophéties égyptiennes*, dans *Causeries d'Egypte*. Paris, Guilmoto, 1908, pp. 265-271; G. Maspero, *Comment un ministre devint roi en Egypte*, *ibidem*, p. 224; E. Meyer, *die Mosesagen und die Lewiten, mit Bemerkungen zu der Frage des Aufenthalts der Hebräer in Aegypten*, dans les *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1905, pp. 651-652.

2) E. R. Ayrton, *The Tomb of Thyi* dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXIX, 1908, pp. 277-281 et 1 pl.

L'étude de Alan H. Gardiner[1] sur le calendrier égyptien fournit des détails intéressants sur les fêtes qui, célébrées à diverses époques de l'année, ont donné leurs noms aux mois. Les modifications apportées au cours des âges ont produit des changements considérables dans le calendrier.

F. Legge[2] a consacré un faible commentaire aux plaquettes d'ivoire des tombes royales d'Abydos mentionnant la célébration de fêtes religieuses. Il faut beaucoup de bonne volonté pour admettre que équivaut à , que est une abréviation pour et que doit être lu . Changer *nord* en *sud* dépasse les bornes de la conjecture admissible. Dans des questions aussi difficiles que l'étude des plaquettes d'Abydos, ne vaudrait-il pas mieux attendre de nouvelles découvertes que d'écrire « Hence we can only guess at their meaning, and until some *consensus* of opinions be obtained, one guess is likely to be as valuable as other » ? Cela ne rappelle-t-il pas un peu le juge de Rabelais qui décidait aux dés ses procès ? N'est-ce pas aussi de cette manière que Kircher traduisait les hiéroglyphes ?

A. Moret[3] examine et réfute l'interprétation, donnée par Anderson[4], d'un passage du rituel journalier du temple, dans

1) Alan, H. Gardiner, *Mesore as first month of the egyptian Year* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 136-144.

2) F. Legge, *The Tablets of Negadah and Abydos*, dans les *Proceedings of the Society of biblical archæology*, XXVIII, 1906, pp. 252-263 et 2 pl.; XXIX, 1907, pp. 18-24 et pl.; pp. 70-73 et pl.; pp. 101-106 et pl.; pp. 150-154 et pl.; pp. 243-250 et 2 pl.

3) A. Moret, *Varia I Sur le rite de l'embrassement*, dans le *Sphinx*, XI, 1907, pp. 26-30.

4) Ernst Anderson, *Un passage (Pl. VIII, l. 7-8 du Papyrus n° 3055 du Musée de Berlin*, dans le *Sphinx*, XI, 1905, p. 200. Voir encore : Ernst Anderson, *Notices § 1 A propos de deux questions*, dans le *Sphinx*, XI, 1907, pp. 63-4.

lequel il est question de l'embrassement du roi par le dieu au moment du couronnement. Il s'agit de l'accolade donnée au roi par le dieu tel qu'on le voit souvent représenté sur les bas-reliefs des temples.

Dans un compte rendu de Maspero, d'un livre de H. Nissen[1] sur l'orientation des temples, relevons les lignes suivantes : « En fait, lorsque l'on considère la position des temples sans autre souci que de déterminer le rapport dans lequel ils se trouvent avec le Nil, on remarque qu'ils ont tous l'axe principal ou parallèle ou perpendiculaire au courant local, bien entendu par à peu près, car l'exactitude matérielle était impossible aux Égyptiens en pareil cas. Je me suis demandé s'il n'y avait pas là une indication dont il conviendrait de tenir compte pour établir les règles. En théorie, les temples auraient été orientés de deux manières différentes, du Sud en Nord et d'Est en Ouest ou d'Ouest en Est, pour des motifs astronomiques. En pratique, et sans doute pour des besoins de culte, tels que la sortie des barques sacrées par exemple, on régla leur position sur le Nil, les temples du premier groupe étant toujours sensiblement parallèles au fleuve, ceux du second lui restant sensiblement perpendiculaires. Ce n'est là qu'une conjecture, qu'il sera facile à des savants compétents en ces matières de vérifier ou de rejeter ».

W. Spiegelberg[2] donne des raisons de croire que, lors de l'investiture de certaines fonctions, l'élu était oint en vue de le protéger contre les mauvaises influences. Il pense que la

1) H. Nissen, *Orientation, Studien zur Geschichte der Religion.* 1, Berlin, Weidmann, 1906, 8°, iv, 107 pp. Compte-rendu dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, 19 décembre 1906, pp. 381-382.

2) W. Spiegelberg, *Varia* § XCIX dans le *Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 184-185; *Die Symbolik des Salbens bei den Aegyptern*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, XI, 1906, p. 143.

coutume d'oindre les rois juifs avec de l'huile pourrait bien avoir une origine égyptienne. Les mots égyptiens signifiant oindre ont aussi un sens dérivé « protéger ». L'auteur attire l'attention sur l'usage égyptien d'oindre des statues.

PUBLICATIONS DE TEMPLES. **Abou-Gorab**. Les excellents comptes-rendus publiés successivement dans la *Zeitschrift*[1] de Berlin avaient permis de se tenir au courant des découvertes importantes faites au cours des fouilles allemandes dans le temple du soleil à Abou-Gorab. Déjà plusieurs ouvrages d'égyptologie avaient donné une idée d'ensemble du curieux monument exhumé et dont l'existence n'avait été révélée jusqu'à présent que par les indications de textes de l'Ancien Empire réunies et commentées par Sethe[2].

Le premier volume de la publication définitive, dû entièrement à L. Borchardt[3], est consacré à l'analyse détaillée du temple mis au jour grâce à la munificence de Fr. W. von Bissing. Borchardt n'exagère nullement en appuyant (p. 6) sur les résultats importants et durables qui influeront grandement sur nos conceptions relatives à la religion, à l'art et à l'histoire des procédés de construction des anciens Égyptiens. C'est la première fois, en effet, qu'il est possible d'étudier en détail les dispositions d'un temple de l'époque de la

1) H. Schäfer, *Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen bei Abusir im Winter 1898/1899* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXXVIII, 1899, pp. 1-9; L. Borchardt, *das Re' Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re'*, *ibidem*, XXXVIII, 1900, pp. 94-100; L. Borchardt et H. Schäfer, *Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen bei Abusir im Winter 1900/1901*, *ibidem*, XXXIX, 1901, pp. 91-103. Voir aussi, A. Wiedemann, *die Ausgrabungen zu Abusir*, dans *die Umschau*, VII, 1903, pp. 501-504 et 532-538. Traduit en anglais : *the Excavations at Abusir, Egypt* dans le *Smithsonian Report for 1903*, pp. 669-680.

2) Kurt Sethe, *die Heiligtümer des Re' im alten Reich*, dans la *Zeitschrift für ägyptische und Altertumskunde*, XXVII, 1889, pp. 111-117.

3) Von Bissing, *das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re* (Rathures) I der Bau, von Ludwig Borchardt. Berlin, Duncker, 1905. 4°, II, 80 pp. avec 62 figures, 5 planches en noir et une en couleur.

V[e] dynastie et ce temple ne se rattache à aucun des types de sanctuaires de l'époque postérieure qui nous aient été conservés.

Sans essayer d'analyser la mémoire de Borchardt, ce qui demanderait des développements qui ne seraient pas ici à leur place, je me contenterai de signaler très brièvement les dispositions générales du sanctuaire.

Celui-ci est orienté de l'est à l'ouest. Dans une cour, s'élève sur une base gigantesque, un obélisque colossal. Un chemin couvert part de l'entrée de la cour et, après avoir longé les murs d'enceinte du côté sud, s'infléchit à la hauteur de l'obélisque dont il rejoint la base. En cet endroit une petite chapelle s'ouvre directement sur la cour. Le chemin couvert poursuit sa route en s'élevant dans la base de l'obélisque et vient déboucher sur la plateforme de cette même base. Un autre chemin couvert, longeant les murs d'enceinte du côté nord, conduit de l'entrée à une série de 10 magasins. Devant l'obélisque on voit un gigantesque autel d'albâtre : entre l'autel et les magasins s'étend un dallage à rainures en albâtre dont les rainures aboutissent à dix grandes vasques également d'albâtre. Au nord de l'obélisque, entre la base et le mur extérieur on aperçoit un second pavement d'albâtre et sept vasques. En dehors de l'enceinte, près de l'angle sud-est une grande barque en briques, faite à l'imitation du bateau du soleil, constitue un des éléments les plus étranges du sanctuaire.

Je crois pouvoir d'autant mieux être bref au sujet du temple que le second volume annoncé par de Bissing sera consacré à l'étude des bas-reliefs qui décoraient les murs, ainsi qu'à l'examen des questions religieuses que soulève nécessairement l'étude de ces documents. Les déductions que l'on croit pouvoir tirer de la disposition générale du sanctuaire en seront certainement précisées. Il n'est que juste de laisser aux archéologues allemands le loisir d'exposer leurs vues sur les matériaux précieux qu'ils ont exhumés. C'est ce qui m'empêchera également d'analyser ici les diverses articles consa-

crés par G. Foucart[1] au temple d'Abou-Gorab. Quand nous aurons en mains les documents annoncés, il sera possible de discerner en quoi les thèses de Foucart sont en concordance ou en opposition avec celles des auteurs des découvertes.

Je me hasarde à dire — et j'espère que Foucart ne m'en voudra pas — que ses articles, qui renferment nombre d'observations précieuses, me font l'effet d'avoir été écrits un peu trop rapidement[2] et promettent souvent plus qu'ils ne donnent. Foucart s'écarte souvent des explications traditionnelles, ce en quoi on ne peut que le féliciter, mais il oublie presque toujours de faire la démonstration des théories nouvelles qu'il expose.

La barque construite en dehors de l'enceinte du temple l'a occupé spécialement et il en a rapproché les textes des pyramides relatifs à la barque solaire. Pourquoi refuse-t-il d'admettre (*Sphinx*, X, pp. 197-199) qu'il ne devait pas y avoir normalement deux barques ? La pierre de Palerme, que Foucart utilise, cite expressément deux barques dans un sanctuaire analogue[3]. Maspero semble admettre également qu'il

1) G. Foucart, *Recherches sur les cultes d'Héliopolis. I. Les temples funéraires de la cinquième dynastie*, dans le *Sphinx*, X, 1905, pp. 160-225. Voir la thèse exprimée encore dans le compte rendu de Bissing, *Denkmaler ægyptischer Sculptur* dans le *Sphinx*, XI, 1907, pp. 88-92.

G. Foucart, *Un temple solaire dans l'empire memphite* dans le *Journal des Savants*, juillet 1905.

G. Foucart, *Un navire du soleil d'Egypte* dans *la Nature*, 14 juillet 1905, pp. 98-101 avec 5 figures.

2) Comment écrit-il par exemple (*Sphinx*, X, p. 179) qu'il y a 9 bassins et 9 chambres alors que tous les plans en montrent 10 ? Et cependant il continue : Que le lecteur « se rappelle tout ce que l'architecture ou l'imagerie religieuse de l'Égypte classique ont tiré dans les temples, les édifices du type du Labyrinthe d'Hawara, les peintures murales, les fonds de sarcophages et les papyrus, de ces sortes de circuits, de ces dessins sur le sol et de ces groupes de neuf bassins ou de neuf chapelles ». La composition des articles ne ménage aucun repos à l'esprit du lecteur qui, entraîné vers un but qui n'est pas nettement défini, cherche en vain des points de repère qui l'empêcheraient de se perdre.

3) H. Schäfer, *Ein Bruchstück altægyptischer Königsannalen*, Berlin, 1902, p. 41 ; Breasted, *Ancient Records*, I, p. 72 : « Re in the Sun-temple : « Favorite-Seat-of-Re » ...... loaves : for the *evening* sun-barque — ; and for the

ne devait y avoir qu'une seule barque et voici comment il justifie la chose[1] : « Nous sommes ici sur la rive Ouest du Nil, près de l'endroit où le soleil terminant sa course journalière va se plonger dans la nuit, et le temple de la ville royale est le sanctuaire où le soleil d'abord, puis le roi identifié au soleil reçoit son culte en attendant qu'il disparaisse dans sa pyramide. La barque est donc la Saktit, Samaktit, la barque du Soir, et elle est unique, parce que nous sommes dans la région du soir. Si le temple s'élevait sur la rive Est, près de l'Orient, la barque unique serait de droit la barque du matin, la Manazit. Ceci posé, avons-nous ici une fantaisie du roi Naousirri, qui voulait donner ainsi à son dieu ou à lui-même quelque chose d'indestructible, ou une dépendance obligatoire des sanctuaires de Ra, au lieu des barques en bois qui faisaient à l'ordinaire partie du mobilier sacré? Les fouilles aux autres villes royales de la plaine memphite apporteront la solution de ce problème »[2]. La publication du second volume donnera l'occasion de revenir sur ces questions extrêmement intéressantes[3].

Abousir. En un important mémoire minutieusement étudié et clairement présenté — véritable modèle de publication de fouilles — L. Borchardt[4] nous décrit le temple funéraire de la pyramide du roi Ne-User-Re (Ra-n-ouser) de

morning sun-barque ». Voir la note de Borchardt, p. 16 note 5, prouvant par l'examen des textes des pyramides qu'il y avait deux barques.

1) Compte rendu du présent mémoire de Borchardt dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, XL, 1906, pp. 144-146.

2) On serait tenté d'y comparer les représentations de barques, à côté des sanctuaires figurés sur quelques plaquettes des tombes des rois d'Abydos et qui datent de la première dynastie. Voir par exemple W. M. Flinders Petrie, *Royal Tombs of the earliest dynasties*, II, pl. III A et X et pp. 21 et 51. J. Capart, *les débuts de l'Art en Egypte*, figure 174, page 245.

3) L'ouvrage de Borchardt, *Zur Baugeschichte des Amonstempels von Karnak* (Bulletin de 1905) a été l'objet d'un compte rendu par A. Wiedemann dans l'*Orientalistische Litteraturzeitung*, IX, 1906, colonnes 336-339.

4) Ludwig Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Ne-User-Re* (7 Wissenschaftliche Veröffentlichung der deutschen Orient-Gesellschaft). Leipzig,

la Ve dynastie à Abousir. Pour la première fois nous pouvons nous faire une idée claire des dispositions d'un temple funéraire de l'Ancien Empire. Mais si le plan se dégage avec une certitude qui ne laisse rien à désirer il n'en est malheureusement pas de même de l'usage des différentes parties du temple. On distingue aisément le vestibule dans la vallée, le couloir montant, les séries de magasins, la cour à colonnade, le sanctuaire avec la stèle en forme de fausse porte. Si les inventaires de Kahun nous laissent soupçonner le contenu des magasins, les quelques rares représentations des chapelles des mastabas contemporains, accompagnées d'inscriptions trop courtes, sont incapables de nous donner une idée de ce qu'était le service funéraire (pp. 15-16).

Ce que l'on peut cependant remarquer à première vue c'est que, à côté du répertoire des scènes que l'on voit dans les mastabas, on rencontre ici une seconde série qui fait entièrement défaut dans les sépultures non royales. En effet, entre les scènes de chasse, de pêche, les scènes agricoles, les scènes de guerre, les processions de serviteurs et de domaines funéraires, nous voyons le roi allaité par la déesse léontocéphale Sechmet qui l'adopte par le fait, le roi assis sur un trône, la tête surmontée d'emblèmes royaux, accompagné de la déesse du nord Ouazit et recevant du dieu Anubis des signes de vie. Puis ce sont des processions de dieux qui nous montrent que nous sommes dans un autre monde où le défunt roi, arrivé parmi les dieux, est considéré comme l'un d'entre eux, ainsi qu'on l'exprimera bientôt sur les parois des caveaux funéraires dans les formules des Textes des Pyramides (fin de la Ve et VIe dynasties).

Je ne puis qu'indiquer ici sommairement l'intérêt de

Hinrichs, 1907, 4°, 184 pp. avec 143 illustrations dans le texte, 24 planches en noir et 4 en couleur. Voir les résumés publiés au cours des fouilles : Ludwig Borchardt, *Ausgrabungen der deutschen Orient-Gesellschaft bei Abusir, im Winter 1901/2, 1902/3, 1903/4* dans les *Mitteilungen der deutschen Orient Gesellschaft zu Berlin*, n° 14, septembre 1902 ; n° 18, septembre 1903 et n° 24, septembre 1904.

premier ordre que présente le livre de Borchardt qui — soit dit en passant — compte parmi les plus belles publications de Hinrichs de Leipzig. Son étude attentive s'impose à tous ceux qui s'occupent de la religion égyptienne et spécialement du développement des rites funéraires. Des représentations, malheureusement fort mutilées, du couloir ascendant qui, du vestibule dans la vallée, conduisait au temple proprement dit, édifié sur le plateau du désert, montraient le lion royal foulant aux pieds les ennemis de l'Égypte : des Asiatiques, Libyens et des Pounites (habitants du pays de Pount).

Il est regrettable que les mutilations ne permettent plus de décider si les reliefs montraient déjà le roi sous forme d'un lion à tête humaine, comme on le trouve plus tard, ou si c'est simplement un lion qui déchire les ennemis. Je serais tenté de croire plutôt qu'il s'agit d'un lion réel ; on a trouvé les restes d'une grande statue de lion dans une niche qui commande la porte séparant la partie antérieure du temple de la partie postérieure.

Le mémoire comprend, outre l'étude complète du temple funéraire, l'analyse détaillée de plusieurs mastabas dont la construction plus ancienne que celle du temple a obligé l'architecte de ce dernier à adopter un plan irrégulier. Il est presque incroyable de devoir constater que c'est à peu près la première fois que l'occasion nous est donnée d'examiner, d'après des matériaux bien étudiés, les dispositions architecturales de quelques mastabas d'Ancien Empire.

Parmi les découvertes de détail les plus curieuses, citons (p. 133, fig. 114) une « tête de rechange » mise à la disposition du mort et dont la présence, rarement constatée dans d'autres fouilles, se rattache à une série de passages des Textes des Pyramides et du Livre des Morts.

Citons encore les canopes du tombeau de la princesse Kahotep (p. 131) et qui sont peut-être les plus anciens connus. Ils ont un couvercle plat ; et il semble qu'ils n'aient jamais rien contenu.

Le livre se termine par une excellente table alphabétique des matières qui permettra d'utiliser aisément les multiples détails accumulés au cours du travail, grâce à la remarquable érudition archéologique de l'auteur.

Abydos. G. Lefébvre[1] décrit de petits édifices religieux situés devant le temple de Ramsès II à Abydos.

Asfun. Arthur E. P. Weigall[2] signale les restes d'un temple à Asfun, datant de l'époque romaine, et dans lequel se trouve cité un roi Psametik Si Neith, fils du soleil Men-kheper-Ra. Ce roi, inconnu jusqu'à présent, est dû simplement à une erreur d'un scribe romain qui a confondu les noms des anciens rois qui avaient ou construit ou agrandi le sanctuaire que l'on restaurait. « Le nom de Men-kheper-Ra, dit Weigall, est plus probablement celui du roi prêtre de la XXIe dynastie, ses cartouches se rencontrent à Gebelein et Arment à proximité d'Asfun »[3].

Deir el-Bahari. Ed. Naville[4] poursuit l'édition des représentations des murs du grand temple de Deir el-Bahari. Le cinquième volume est consacré à la grande cour supérieure, au sanctuaire et à quelques chambres au sud de la grande cour.

Des reliefs, malheureusement fort mutilés, dans la grande cour, représentaient une fête en l'honneur d'Amon : c'est la fête d'honorer les statues d'Amon : l'auteur croit qu'on apportait des statues du dieu dans la cour du temple où l'on accom-

1) G. Lefébure, *Une chapelle de Ramsès II à Abydos*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VII, 1906, pp. 213-220.

2) Arthur E. P. Weigall, *Report of the discovery of part of a Temple at Asfun*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VIII, 1907, pp. 106-107.

3) Voir à ce sujet G. Maspero, *La Chapelle d'Asfoun*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, VII, 1906, pp. 58-60; *Un pharaon nouveau?*, dans la *Revue d'Egypte et d'Orient*, VII, 1906, pp. 47-52.

4) Ed. Naville, *The Temple of Deir el Bahari*, V (Egypt Exploration Fund). Londres, 1906, 4°, 12 pp. et planches CXIX-CL.

plissait une cérémonie double, pour le Nord et pour le Sud (pl. CXXII-CXXVI).

Dans le vestibule qui conduit aux chapelles funéraires de la reine Hatshepsout et de son père Thoutmès I se trouvent des représentations des nomes et des trois mers connues des Égyptiens (pl. CXXVIII).

Une chambrette dépendant de ce vestibule est ornée de figures de génies funéraires (pl. CXXVII). Dans l'angle sud-ouest de la cour une chambre est appelée la maison d'adoration; elle est consacrée à Amon et sa parèdre Amonit (pl. CXXX-CXXXIII).

Des niches dans le mur est de la cour ont vraisemblablement contenu des statues de la reine, assise ou debout : on y voit en reliefs le prêtre-dieu Anmoutef (pl. CXXXIV-CXXXVI).

Peu de chose subsiste de la décoration primitive du sanctuaire : celui-ci était composé de deux chambres, la première contenant vraisemblablement une barque sacrée d'Amon, la seconde une chapelle du dieu ou de la reine, peut-être le naos d'ébène dont une porte a été trouvée dans les fouilles du temple. On remarquera dans les sanctuaires les déesses rares Tait, déesse des étoffes (p. 9 et pl. CXXXIX et) = Anit, fille de Ra (p. 11). Notons encore une curieuse représentation du jardin du temple avec ses bassins (pl. CXLII).

Ptolémée IX, Evergètes II surnommé Physcon, creusa un nouveau sanctuaire au fond de l'ancien et il le consacra à deux hommes divinisés, l'un Amenophis, fils de Hapi, contemporain du roi Amenophis III[1], l'autre, Imhotep, dont l'origine pourrait bien remonter aux temps archaïques de l'Égypte[2] (pl. CXLVIII-CL).

1) Sur Amenophis fils de Hapi on peut voir G. Maspero, *Causeries d'Égypte*, Paris, Guilmoto, 1907, pp. 221-228.

2) Sur Imhotep voir Kurt Sethe, *Imhotep der Asklepios der Aegypter, ein Vergötterter Mensch aus der Zeit des Königs Doser*. Leipzig, Hinrichs, 1902. Voir Wiedemann, *Menschenvergötterung im Alten Aegypten*, dans *der Urquell*, VII, 1897, pp. 289-290.

Des prêtres d'Amenophis et d'Imuthes sont cités dans le papyrus démotique

Encore un volume, et nous aurons le temple de Deir el-Bahari entièrement publié : ce sera le premier temple égyptien du Nouvel Empire qu'on poura étudier complètement. Je regrette que l'auteur n'ait pas jugé utile de reproduire les planches des ouvrages anciens et difficiles à trouver qui donnent pour plusieurs scènes mutilées à l'heure actuelle, une édition plus complète. Ne pourrait-on prévoir un appendice au dernier volume afin de leur faire place?

Je me permets de renvoyer à mon prochain bulletin pour l'analyse de la grande publication de Ed. Naville et H. R. Hall[1] sur le temple de Mentuhotep II à Deir el-Bahari, dont un volume seulement a été publié jusqu'à présent.

Gebel Silsileh. H. A. Sayce[2] relate la découverte d'un temple à Kom er-Resrâs, au Sud de Fâris, près de Gebel Silsileh, avec des inscriptions au nom de Domitien.

Léontopolis, etc. Ahmed bey Kamal[3] donne quelques renseignements sur des monuments provenant de temples de la Basse Égypte : Baqlieh-Hermopolis, Tell el-Mokdam (Léontopolis) et Tell Faraoun.

Licht. A. M. L[ythgoe][4] résume les résultats de ses

Erbach : W. Spiegelberg, *Papyrus Erbach*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 46 et 56.

1) E. Naville et H. R. Hall, *The XIth Dynasty Temple at Deir el Bahari*, I. Londres, Egypt Exploration Fund, 1907, viii, 75 pp. et XXXI pl. Voir Naville et Hall, *Excavations at Deir el Bahari*, 1905-6, dans *Man*, 1906, n° 64, pp. 97-101 pl. G et 5 fig ; Naville, *Excavations at Deir el Bahari*, 1906-7, dans *Man*, 1907, n° 102, pp. 177-180, pl. M et 3 fig. Achèvement des fouilles, découverte d'un sanctuaire souterrain pour le double du roi Mentuhotep II.

2) H. A. Sayce, *Excavations at Gebel Silsileh* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, VIII, 1907, pp. 97-105.

3) Ahmed bey Kamal, *Rapport sur quelques localités de la basse Égypte*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, VII, 1906, pp. 232-240.

4) A. M. L[ythgoe] *The Egyptian Expedition* II et III dans le *Bulletin of*

fouilles dans le temple de la pyramide d'Amenemhat I à Licht : découverte de la stèle, d'une grande table d'offrandes et de plusieurs beaux fragments de reliefs.

Louxor. ARTHUR E. P. WEIGALL[1] donne quelques brèves indications sur des travaux effectués au temple de Louxor.

Memphis. W. SPIEGELBERG[2] démontre l'existence à Memphis d'un temple d'Amon. Amon y est qualifié de maître de l'Wdn-t, nom qui cache évidemment un terme architectural qu'on n'a pas réussi à identifier jusqu'à présent.

Sébennytos. AHMED BEY KAMAL[3] donne une note intéressante sur le temple de Sebennytos, capitale du XII[e] nome de la basse Égypte et publie plusieurs fragments copiés à Samanhoud. L'auteur mentionne les légendes arabes relatives au temple qui, au temps de Makrizi, passait pour une des merveilles de l'Égypte.

ORGANISATION DES TEMPLES. — PRÊTRES. J. BAILLET[4] réunit des indications sur le titre de [hieroglyphes] qui,

the Metropolitan Museum of Art. New York, II, 1907, pp. 113-117 avec 6 photographies, et pp. 163-169 avec 8 photographies. Sur les fouilles de Licht, antérieurement, voir J. E. Gautier et G. Jéquier, *Mémoire sur les fouilles de Licht*, dans les *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale*, Le Caire, 1902.

1) Arthur E. P. Weigall, *Report on Work done in the temple of Luxor in 1905-6*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VIII, 1907, pp. 113-115.

2) W. Spiegelberg, *Varia*, XCIV. *Ein Heiligtum des Amon Rē' in Memphis*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 180-181.

3) Ahmed bey Kamal, *Sébennytos et son temple*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, pp. 87-94.

4) J. Baillet, *Les noms de l'Esclave en égyptien* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 9-11.

le plus souvent, s'applique à des fonctionnaires de la nécropole thébaine[1]. On en trouvait également dans les temples d'Osiris, d'Amon, de Khem; d'autres sont attachés aux animaux sacrés, Apis vivant, ibis, éperviers, cynocéphales et serpents.

La pièce de vêtement sacerdotal appelée [illegible] knj était d'après Fr. W. von Bissing[2] une espèce de tablier en cuir dont plusieurs spécimens sont conservés dans les musées.

E. Breccia[3] publie les statues d'un prêtre d'Alexandrie, dont les inscriptions contiennent une longue énumération de titres sacerdotaux (époque ptolémaïque). « Le plus curieux est certainement celui qui fait de Pshereptah le chef du secret du temple d'Osor-hapi de Rakôtis, c'est-à-dire le Sérapeum d'Alexandrie, auquel était joint un Anubeium; un autre titre, malheureusement à moitié détruit, le mettait en rapport avec la nécropole d'Alexandrie. Les autres titres le rattachent pour la plupart au sacerdoce memphite, et il semble bien que ses ancêtres aient été les chefs de ce sacerdoce; mais plusieurs nous reportent vers le Fayoum, par exemple, celui de prophète et scribe de Khnoumou, maître de Smanouît-Horou, aujourd'hui Isment. Il aurait eu son rang dans la hiérarchie religieuse des trois grands centres helléniques de l'Égypte ptolémaïque : le Fayoum, Memphis, Alexan-

1) Voir principalement, G. Maspero, *Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique, sur une Mission en Italie*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, II, 1880, pp. 159 et s.

2) Fr. W. von Bissing, *Lesefruchte*. 1. *Der Name des priesterlichen Kleidungsstucks « Annales du Service des antiquités de l'Egypte, IV, S. 46-47 und Tafel »*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 183-186.

3) E. Breccia, *les Fouilles dans le Sérapeum d'Alexandrie en 1905-1906*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, VIII, 1907, pp. 62-76.

drie ». Signalons pp. 67-68, fragment d'une petite statue d'un prêtre de Sérapis ou plutôt de Mithra.

Une scène du tombeau de Sabou, conservée au Musée du Caire, commentée par E. Chassinat[1], nous montre en fonctions un « prêtre vétérinaire chargé de veiller à ce que le sacrificateur opère suivant les règles consacrées et sur des animaux présentant toutes les garanties nécessaires ».

G. Daressy[2] établit l'inventaire des objets trouvés dans la sépulture des prêtres thébains contemporains de la XXIe dynastie, découverte par Grébaut en 1891, et qui sont en partie dispersés dans les musées européens.

En juillet 1905, G. Legrain[3] découvrit, à l'angle nord-est de la Salle hypostyle de Karnak, une grande stèle, consacrée au dieu Amon par le roi Toutankhamanou, retraçant ce que le roi fit pour le dieu après l'ère de persécution et de troubles qui accompagna les règnes d'Aménophis IV et de son successeur Saâakari. « Les choses nécessaires étant dans un ordre déplorable, et le monde comme à son origine... Les biens des dieux étaient dévastés depuis Eléphantine jusqu'au Delta, leurs sanctuaires allaient à la male heure et les champs à la ruine. Les mauvaises herbes y poussaient. Leurs retraits étaient anéantis, et leurs enclos sacrés des chemins de piéton. Le monde était souillé; les dieux manquaient...

1) E. Chassinat, *Note sur le titre* dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, IV, 1905, pp. 223-228 et 2 fig.

2) G. Daressy, *Les Cercueils des prêtres d'Amon* (Deuxième trouvaille de Deir el Bahari) dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, VIII, 1908, pp. 3-38. Voir G. Daressy, *Les sépultures des prêtres d'Amon à Deir el Bahari*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, I, 1900, pp. 141-148.

3) G. Legrain, *la Grande Stèle de Toutankhamanou à Karnak*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 162-173. Voir pour la découverte, *ibidem*, XXVIII, 1906, pp. 137-161.

Si l'on recourait au dieu pour confier des choses à sa direction, il ne venait point absolument. Si l'on invoquait la déesse, pareillement, elle ne venait point, absolument. Leurs cœurs étaient dégoûtés de leurs créatures; ils détruisaient leurs œuvres »... Toutankhamanou s'élève sur le trône de l'Égypte et s'occupe de restaurer l'ancien état de choses : il fait fondre de nouvelles statues divines, reconstruit les temples et les dote largement. « Il a nommé des prêtres et des prophètes parmi les enfants des grands de leurs villes, parmi fils d'homme connu, au nom connu... Sa Majesté a purifié les esclaves mâles, les esclaves femelles, les joueuses d'instruments, les baladines qui étaient *en nedjitiou* dans la maison du roi. Leurs services avaient été jugés dignes du palais... du maître des deux mondes. Je donnais qu'ils fussent consacrés aux pères-tous les dieux, à cause de mon amour... etc. ».

Cette stèle est extrêmement intéressante et le commentaire que Legrain y consacre serait à citer à peu près entièrement. Deux points méritent spécialement l'attention. « Nous voyons, dit Legrain, le roi nommer les prêtres et les prophètes qu'il recrute parmi les fils de notables. M. Baillet[1] nous avait déjà montré que « c'était le roi qui, sous la XIX[e] dynastie tout au moins, choisissait le grand prêtre d'Amon », et il ajoutait : « et je ne vois pas de raisons de penser qu'il ne nommait pas aux autres grades ». Notre texte vient confirmer cette idée, de façon certaine[2]. Le roi nomme non seulement les prophètes, mais encore les moindres purificateurs ».

Le passage relatif aux esclaves, joueuses d'instruments et

1) A. Baillet, *de l'Election et de la durée des fonctions du grand prêtre d'Ammon à Thèbes*, dans la *Revue archéologique*, 1863, pp. 44-61, réimprimé dans la *Bibliothèque egyptologique*, XV, pp. 109-118.

2) On consultera également sur cette question J. Capart et W. Spiegelberg, *Une statuette du temple de Wazmose*. Bruxelles, Vromant, 1903; et K. Sethe, *Die Berufung eines Hohenpriesters des Amon unter Ramsès II*, dans la *Zeitschrift fur ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 30-35.

baladines est curieux; Legrain le commente comme suit : « Et, pendant ce temps, il y a dans un palais royal une troupe d'esclaves, de joueuses d'instruments et de baladines vivant dans l'impureté, gens de peu, ne valant guère, valetaille qui garde la maison du maître en attendant qu'il renonce à Khouïtatonou (la nouvelle capitale d'Amenophis IV). » Je pense qu'il faut comprendre autrement : il s'agit des esclaves attachées au temple d'Amon et qui ont été réduites à un rôle infime dans le palais du roi. On leur a confié les emplois les plus inférieurs *em nedjitou* comme « meunières, semblables à celles des roitelets nègres d'aujourd'hui », pense Maspero (p. 170). Toutankhamanou restaurant le temple, les fait revenir de servitude, les purifie et les consacre à nouveau au service des dieux[1].

La grande stèle de Toutankhamanou est la page la plus précieuse que l'on possède pour l'histoire des débuts de la réaction thébaine contre les tentatives monothéistes d'Aménophis IV. On saura gré à Legrain de l'avoir mise sans tarder à la disposition des travailleurs et d'en avoir donné en même temps une traduction et un copieux commentaire.

Un fragment de stèle donné au Musée du Caire par Dattari est analysé par G. Legrain[2]. C'était un décret du roi Harmhabi, accordant au temple d'Héliopolis de nouveaux biens, faisant couler en métal précieux de nouvelles images divines.

A propos d'une table d'offrandes de Nitocris, G. Legrain[3] expose les conclusions auxquelles il est arrivé relativement

1) Voir W. Spiegelberg, *Zur Geschichte des Tempels des Harkentechthai zu Athribis* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, p. 54, note 9.

2) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XLVI, *Fragment de stèle d'Harmhabi*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VIII, 1907, pp. 57-59.

3) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XXXVI. *Une table d'offrandes de Nitocris*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, pp. 53-57.

aux chapelles des différents dieux, à l'intérieur de l'enceinte du temple d'Amon de Thèbes : « A Karnak, Amon reçoit Ptah et Hathor, Osiris neb ankh, Osiris hiq djeto : et autrefois, Khonsou, Apet, Osiris neb heh, Atonou avaient, eux aussi, leurs temples dans la grande enceinte d'Amon. Ces dieux formaient la cour du grand dieu thébain. Amon, à son tour, se rendait féal des autres grands dieux, en allant, par exemple, à Memphis, manifester sa présence dans un temple succursale où, à son tour, il devenait vassal de Ptah.

« Mais ces temples, ou mieux chapelles, n'étaient, je le répète, que des succursales. Ptah thébain n'a que des statues dans son temple, mais point de barque où se cache sa forme secrète : celle-ci ne se trouvait qu'à Memphis.

« En résumé, chaque enclos sacré d'Egypte devait comprendre le temple du dieu local et tout autour, selon les relations « diplomatiques » du moment, des chapelles plus ou moins grandes où, sous de certaines conditions, les dieux des environs recevaient l'hospitalité. Leur clergé était placé sous la dépendance du premier prophète du dieu local, ce qui explique le titre thébain « premier prophète d'Amon, chef des prophètes de tous les dieux de Thèbes, chef des prophètes de tous les dieux du Nord et du Midi ». De fait, tous les dieux d'Egypte avaient auprès d'Amon une succursale de leur temple local où ils venaient former la *Paout* d'Amon-Ra, ce que les Thébains appelaient Amon-Ra au milieu de l'assemblée des dieux.

« Ce cortège de dieux tenait compagnie au dieu local, formait sa cour sans cependant lui disputer la préséance. A Karnak, Ptah de Thèbes est petit compagnon, ainsi qu'Hathor auprès d'Amon. Je crois qu'Amon et Maout devaient jouer le même rôle auprès de Ptah-ris-anbouf de Memphis. Ainsi tout Égyptien arrivant dans une ville quelconque d'Égypte (je parle des grands centres comme Saïs, Héliopolis, Memphis, Hermopolis, Abydos, Coptos, Thèbes, etc.), retrouvait un sanctuaire où il pouvait aller prier son dieu local... ».

J'ai jugé utile de reproduire entièrement cette vue d'en-

semble qui est le résultat de nombreuses années de fouilles et d'études exécutées par Legrain dans le temple principal du plus grand des dieux de l'Egypte, le seul à peu près dont on ait cherché à faire petit à petit un dieu unique. Les hymnes à Amon de l'époque du Nouvel Empire marquent — sans parler de la tentative avortée d'Aménophis IV — la tendance la plus avancée vers le monothéisme que l'Égypte ait connue. On voit combien, en réalité, on en était loin encore.

G. Legrain[1] résume le résultat de ses fouilles de Karnak pendant l'hiver 1904-1905. A noter les documents nombreux sur les familles sacerdotales, surtout pour l'époque des XXII-XXIIIe dynasties[2].

On a cru trouver dans le texte de la Stèle de Turin n° 1574 la mention d'un grand prêtre d'Amon nommé Petamenapit. G. Legrain[3] préfère y reconnaître un personnage décoré

1) G. Legrain, *Nouveaux renseignements sur les dernières découvertes faites à Karnak* (15 novembre 1904-25 juillet 1905) dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 137-161. Reproduit avec quelques modifications sous le titre de : *Fouilles et Recherches à Karnak*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 4e série, VI, 1906, pp. 109-127.

2) Voir aussi G. Legrain, *Une branche des Sheshonqides en décadence*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 174-182; *Notes d'inspection*, § XXXIII. *Sur quelques premiers prophètes d'Amon de la décadence thébaine*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, VII, 1906, pp. 38-43; § XXXVIII. *Sur le premier prophète d'Amon Harmakhouiti et quelques-uns de ses contemporains*, *ibidem*, VII, 1906, pp. 188-192 (époque éthiopienne); § XL. *Sur le premier prophète d'Amon Nsipaoutouitoou, fils de Tavitkhonsou*, *ibidem*, VIII, 1907, p. 52; § XLIV. *Sur le titre* [hieroglyphs] *et le premier prophète d'Amon Minmontou*. *ibidem*, VIII, 1907, pp. 55-56.

3) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XLVIII. *Sur le premier prophète* [hieroglyphs], dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, VIII, 1907, pp. 127-129.

du titre de chef des *Mths* (sens inconnu) de la fille royale et premier prophète d'Amon Ankhnasnefritibri[1].

L'étude de E. Prisse d'Avennes[2] sur les vêtements religieux est dépourvue de valeur scientifique.

L'an I de son règne, Ramsès II venu à Thèbes pour célébrer la fête d'Amon à Louxor eut à pourvoir à la vacance de la grande prêtrise d'Amon. Il se présenta devant le dieu, et lui nomma successivement tous les personnages de la cour, le chef des troupes, les prophètes du dieu et les grands de sa maison. Ce n'est que lorsqu'il mentionna le nom de Neb-Unnef, le premier prophète d'Onuris, premier prophète de la déesse Hathor, maîtresse de Denderah et chef des prophètes de tous les dieux, au sud jusque Ḥrai-hi-amon, au nord jusqu'à This, que le dieu Amon, enfin, manifesta son contentement. Ramsès II, quittant Thèbes, aborde au nome Thinite, se fait présenter Neb-Unnef et lui annonce les grandes destinées pour lesquelles le dieu l'a désigné. Il lui remet les deux sceaux d'or et le bâton en métal précieux, insignes de ses fonctions. Un messager est envoyé pour faire part de l'événement au pays entier.

Ces faits sont relatés dans une inscription, gravée dans le tombeau de Neb-Unnef, dont Kurt Sethe[3] a publié le texte accompagné d'une traduction et d'un commentaire excellents.

Kurt Sethe[4] donne une copie définitive et la traduction

1) Voir G. Maspero, *Deux Monuments de la princesse Ankhnasnofiribri*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 84-92.

2) E. Prisse d'Avennes, *Vêtements religieux sous les premiers Égyptiens*, dans *le Cosmos*, n° 1125 août 1906, pp. 185-187.

3) Kurt Sethe, *die Berufung eines Hohenpriesters des Amon unter Ramses II*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 30-35 et 3 pl.

4) Kurt Sethe, *Missverstandene Inschriften*, 7. *Ein angebliches Gottes-Urteil im Amonstempel von Karnak*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 39-41.

d'un texte relevé dans le temple d'Amon à Karnak et dans lequel on avait voulu voir une sentence divine rendue dans un cas d'irrégularités commises par des prêtres. En fait, l'inscription détermine « ce que le scribe du temple I-mi-sib apporte journellement en pains blancs d'offrandes dans la cour du temple et indique la répartition qui en est faite aux différentes personnes employées au service du temple », porteurs d'offrandes, chef des ouvriers, chef des danseuses, chef des chanteurs, etc.

W. Spiegelberg[1] fait quelques remarques sur la règle de l'ordre des chaochytes du papyrus de Berlin 3115.

A une époque de querelles intestines, le temple d'Horus d'Athribis avait été dévasté et ses biens sécularisés. Ramsès III, dans le grand papyrus Harris, se vante d'avoir rétabli l'ancien état de choses, confirmé à nouveau le dieu dans tous ses biens, toutes ses immunités et ramené aux temples tous les serfs qui avaient fui chez des particuliers. W. Spiegelberg[2] traduit et commente le passage du papyrus Harris relatif à ces faits. Plusieurs notes sont fort importantes et méritent d'être relevées; par exemple, la suivante (p. 54, note 9). « Je consacrai les troupeaux sacrés d'Apis, taureaux et vaches, qui s'étaient enfuis dans les troupeaux de chaque maison, et je les sanctifiai de nouveaux pour leurs troupeaux sacrés ». Le temple avait été détruit, on avait dispersé le bétail sacré qui s'était mêlé au bétail vulgaire. Le roi fait rechercher les bêtes et les consacre à nouveau dans le temple restauré.

1) W. Spiegelberg, *Demotische Miscellen*, § XXXIV, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 196. Voir W. Spiegelberg, *Demotische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin*. Leipzig, Giesecke et Devrient, 1902, pp. 18-19.

2) W. Spiegelberg, *Zur Geschichte des Tempel des Harkentechthai zu Athribis*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 53-57.

La note sur les mots « consacrer et protéger (ḥwy et nykj), montre que, en parlant d'un dieu, ces mots s'entendent de réserver à l'usage exclusif du dieu certaines choses, de telle sorte que, sans la permission du dieu, personne n'ait le droit de s'en servir. Ces mots correspondent ainsi au *sacré* des religions antiques, à la conception קדש, חרם ou חמי des Sémites »[1].

Mobilier des temples. L. Borchardt[2] publie un fragment de socle de statue qui, d'après ses inscriptions, faisait partie du mobilier du temple de Bast à Memphis : Elle représentait le dieu-prêtre Anmontef et se trouvait placée dans le sanctuaire.

G. Daressy[3] détermine l'emploi de plusieurs objets du musée du Caire, qui sont des barrières mobiles, en forme de lions, dont il est question dans des textes relatifs à des travaux exécutés dans les temples. En rapprochant ceci des constatations faites dans le temple funéraire du roi Ne-User-Re à Abousir, on pourrait supposer qu'à une période fort ancienne, le loquet de la porte du temple se trouvait au fond d'une niche habitée par un lion. Seul celui qui était connu de l'animal mi-sauvage, mi-domestique, pouvait s'approcher et avoir accès au temple[4].

1) Un bon exemple encore, paru depuis, dans G. Legrain, *la Grande Stèle de Toutankhamanou à Karnak*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, p. 166, ligne 22.

2) L. Borchardt, *Statue mit Angabe der Bedeutung und des Standortes*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, p. 83.

3) G. Daressy, *Une barrière mobile* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VI, 1905, pp. 234-238 avec 2 planches.

4) Voir L. Borchardt, *das Grabdenkmal des Königs Ne-User-Re*, Leipzig, Hinrichs, 1907, pp. 16-17 où l'auteur croit plutôt « dass diesen Symbolen ein philologisches Witzchen zugrunde liegt, das einst ein altägyptischer Architekt gemacht hat ». Voir le titre, W. Wreszinski, *Aegyptische Inschriften aus dem*

A. M. L[YTHGOE][1] publie un autel en diorite, au nom de Khafra, provenant, dit-on, de Bubaste. On peut rappeler que Naville découvrit à Bubaste des fragments d'inscriptions de Khéops et de Khafra[2]. Sur l'autel, une ligne d'inscription donne : ☉ [hiéroglyphe] puis le protocole de Khafra. L'auteur traduit : « devoted to Ra ». Lorsque j'ai vu la pièce au Caire, avant qu'elle ait été vendue au Musée de New-York, je me suis demandé s'il ne fallait pas voir dans ☉ [hiéroglyphe] le nom d'un sanctuaire semblable à celui découvert à Abou-Gorab. S'il était possible d'interpréter de la sorte l'inscription, la chose serait intéressante : en effet on y trouverait la preuve que les rois de la IV[e] dynastie édifiaient déjà des temples solaires semblables à ceux que nous connaissons seulement à partir de la V[e3].

W. L. NASH[4] publie des pommeaux de sceptres religieux surmontés de figures d'animaux sacrés : Mnévis, chacal et scorpion.

Dieux[5]. Dans deux volumes importants du Catalogue général du Musée du Caire, G. DARESSY[6] décrit les « divinités

k. k. Hofmuseum in Wien, Leipzig, Hinrichs, 1906, p. 105, ligne 4 : « son nom n'est inconnu à aucune des barrières [hiéroglyphes] du temple de Ptah. »

1) A. M. L[ythgoe], *An offering stand of king Khafra* dans le *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, New York, II, 1907, pp. 180-181 avec 1 photographie.

2) E. Naville, *Bubastis*, Londres, 1891, planche XXXII.

3) Voir sur les sanctuaires solaires de la V[e] dynastie, outre les travaux récents relatifs aux fouilles d'Abou-Gorab, K. Sethe, *die Heiligtümer des Re' im alten Reich*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXVII, 1889, pp. 111-117.

4) W. L. Nash, *Notes on some Egyptian Antiquities*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXIX, 1907, pp. 175-186 et 2 planches.

5) Voir un compte rendu de Emil Levy, *Ueber die theophoren Personennamen der alten Ägypter zur Zeit des neuen Reichs* (Bulletin de 1905) par Max Müller, dans la *Orientalistiche Literaturzeitung*, IX, 1906, colonnes 154-155.

6) G. Daressy, *Statues de divinités. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, n[os] 38001-39384, Le Caire, 1905-1906, 4°, tome I, vi et 419 pp., tome II, LXIII planches.

à forme humaine, ou tout au moins ayant la tête, les membres ou l'attitude humaine ». La préface précise les principes adoptés dans le classement et attire l'attention sur la difficulté que présente la distinction nette entre les figures de divinités : les dieux enfants, les hiéracocéphales, les Horus, les Isis et Hathor, les déesses léontocéphales se confondent d'une façon inextricable.

Les provenances principales des statuettes sont Saïs, Memphis, Abydos et Thèbes. A Saïs ce sont des amas de bronzes, « les Neïth, les Uazit et les Osiris y sont en majorité. Mais ces statues, qui ont été brûlées par des incendies, puis enfouies dans la terre humide et salpêtrée, nous sont rarement parvenues en bon état ». Elles datent, pour la plupart, de la XXVI[e] dynastie.

A Memphis, le quartier du Sérapéum a donné principalelement des bronzes, « le sol, aux environs de l'hypogée des Apis, est parsemé de statues déposées sous le dallage des téménos ou dans les fondations du mur d'enceinte ». Elles datent de la période saïto-perse, de la XXVI[e] à la XXX[e] dynastie.

A Abydos ce sont les tombeaux qui fournissent les statuettes en bronze et en émail.

A Thèbes, les temples de Karnak et Médinet Habou principalement, ont livré des milliers de statues en bronze, surtout des Osiris. La plupart sont de basse époque.

Les figures de divinités, autres que les ex-votos, sont extrêmement rares. Il semble que les éléments manquent pour décider si la coutume de consacrer en grand nombre des figurines de divinités, en guise d'ex-votos, est une innovation de l'époque saïte ou si on peut en constater l'usage dès les époques antérieures. La consécration des statues de déesse léontocéphale dans le temple de Maut à Karnak par Amenophis III, à la XVIII[e] dynastie, doit-elle se rattacher déjà à cet usage ? Je penserais volontiers que l'usage de placer dans le temple des statuettes de divinités portant presque toutes le nom d'un défunt, marquerait la persistance de la coutume de

déposer dans les temples des statues de double, à une époque où tous les morts s'identifient à un dieu, surtout au dieu Osiris.

Les inscriptions qui décorent la base des statuettes se contentent le plus souvent de donner le nom de la divinité représentée, avec un souhait en faveur du dédicateur : « Dieu N. donne la vie, la santé, la durée de vie agréable, une bonne et longue vieillesse à X., fils de Y. ».

L'auteur a enrichi son livre d'excellents index : Noms propres et titres (nombreux noms théophores), Provenances, Attributs des divinités et documents archéologiques établissant un véritable système de « fiches d'idenfication » des divinités en partant d'un quelconque de leurs attributs. C'est le travail le plus important de ce genre qui ait été tenté jusqu'à présent. Ensuite vient un tableau des divinités : noms, coiffures et attributs caractéristiques, avec renvoi aux numéros du catalogue ainsi qu'aux pages et planches.

Il y aurait injustice de ne pas signaler le travail considérable que constitue l'exécution des excellentes photographies que l'on doit à l'habileté de E. Brugsch-pacha.

La collection des divinités du Musée du Caire, telle qu'elle se révèle par le catalogue, n'est pas aussi riche qu'on aurait pu l'attendre. Les collections du Louvre, du British Museum (je signale aussi spécialement celle d'Athènes) apporteraient bien des types qui ne sont pas ici représentés. Mais il est, hélas, à peu près inutile de formuler le vœu que l'on se décide enfin à livrer à l'étude les documents de ces deux grands dépôts.

Quelques remarques de détail faites au hasard de la lecture :

N° 39376, p. 345 et pl. LXIII. Rannout et Horus ; comparer G. Legrain, *Statues et statuettes de rois et de particuliers*, I, n° 42002, planche I et p. 2.

N°s 39063 et suiv. pour les inscriptions des statues de Maut voir un article de P. E. Newbury, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXV, 1903, p. 217-221.

N° 38590, pp. 153-154 et pl. XXXII, figure du dieu Thot à tête de taureau.

N° 38570, p. 149et pl. XXXI, n'est-ce pas le dieu Seth ?

N° 38398, p. 106 et pl. XXI deux Osiris assis côte à côte rappelant les rares exemples de doubles statues funéraires.

Il est regrettable que l'auteur n'ait pas donné un index des épithètes divines, par exemple, p. 117 Ptah créateur du ciel, de la terre, de l'eau, des montagnes..... p. 98 Osiris, l'être bon, aux multiples beautés... etc.

P. 100, n° 38368 une statuette d'Osiris, rattache Osiris à Thèbes : « son vrai nom est l'être bon, son père est Geb, sa mère Nout, sa ville est Thèbes... » (Mariette, *Monuments divers*, pl. LXXVII, *e*).

Amon. Le dieu de l'Oasis d'Amon, dit Quinte Curce, avait la forme d'un omphalos. Il suffit de lire l'article de G. Karo dans le *Dictionnaire des antiquités de Daremberg et Saglio* pour comprendre qu'il s'agissait d'une pierre ovoïde, d'un véritable bétyle. Je ne me charge pas de montrer comment Ed. Naville[1] se sert du texte de Quinte Curce pour expliquer les palettes gravées de l'Égypte archaïque. Il serait nécessaire de reproduire en entier ses déductions qui, je le crains, apparaîtraient plus ingénieuses que fondées en réalité. Le problème de grandes palettes votives ne peut être séparé de l'étude des palettes innombrables découvertes dans les tombes primitives. Ces dernières n'ont évidemment rien de commun ni avec un ombilic ni même avec un bouclier.

Aten. Le rôle joué par les cultes d'Héliopolis dans la réforme religieuse d'Amenophis IV est bien connu. L. Borchardt[2] montre l'existence d'un lien direct entre Ameno-

1) Ed. Naville, *le Dieu de l'Oasis de Jupiter Ammon* dans les *Compte-rendus de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres*, Paris, 1906, pp. 25-32 avec 1 figure.

2) L. Borchardt, *Ein Onkel Amenophis IV als Hohenpriester von Heliopolis*

phis IV et Héliopolis en attirant l'attention sur le fait que l'oncle du roi « hérétique » était grand prêtre d'Héliopolis.

Le Rev. Dr Colin Campbell[1] publie un fragment de relief d'Amenophis IV, qui se trouve dans une des cours du temple de Louxor. (La provenance n'est pas indiquée.)

Un volume encore de l'édition des tombeaux de Tell-el-Amarna, par N. de G. Davies[2] apporte des matériaux nouveaux pour l'étude du culte d'Aten. On y trouvera, comme dans les précédents, des remarques précieuses, par exemple page 4 au sujet des « cahiers de modèles » utilisés dans la décoration des tombeaux. L'Hymne abrégé à Aten est l'objet d'une édition basée sur les rédactions de plusieurs tombeaux ; tous les textes religieux ont été soigneusement traduits. Est-il permis de formuler le vœu que Davies, lorsqu'il aura terminé l'édition des tombes consentira à résumer quelque part les résultats de son étude ? On a tant parlé, en sens divers, du schisme d'Aménophis IV qu'il serait vraiment très utile, d'ici peu, de remettre nettement les choses au point pour tous ceux, égyptologues ou non, qui désirent se faire une conviction à cet égard. Nul mieux que Davies assurément ne serait à même de le faire en parfaite connaissance de cause.

Ad. Erman[3] analyse un hymne à Amon, écrit malheureusement d'une façon très confuse sur un ostracon du British Museum (*Inscriptions in hieratic character*, pl. XXVI) et qui ren-

dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 97-98.

1) Rev. Dr. Colin Campbell, *Inscribed slab with a portrait of Kuenaten*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, XXVIII, 1906, pp. 156 et planche.

2) N. de G. Davies, *The Rock Tombs of El Amarna*, IV, *the Tombs of Penthu, Mahu and others*. Londres, 1906, 4°, VIII, 38 pp. et 45 planches.

3) A. Erman, *Zur ägyptischen Religion*. *A, Der Freuer von Tell Amarna* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 106-109.

ferme des allusions à l'hérésie d'Aménophis IV. L'hymne est divisé en courtes strophes louant chacune le dieu sous un aspect différent: *a*) Amon taureau céleste ; *b*) Malheur à celui qu'Amon déteste ; *c*) Amon est le mât que nul vent ne brise ; *d*) Amon bon pasteur; *e*) Amon, porte d'airain ; *f*) Amon pilote ; *g*) Heureux celui qu'Amon connaît ; *h* et *i*) Prière et confiance en le secours d'Amon.

Dans un compte-rendu détaillé de Davies, *the Rock Tombs of El Amarna III*, G. Foucart[1] attaque vigoureusement la plupart des idées reçues sur la « révolution religieuse, politique et artistique » d'Aménophis IV. Il promet de revenir sur la question et, dit-il, à la place de la romantique aventure imaginée il y a cinquante ans « j'en entrevois déjà une autre, mieux assurée par les textes, et qui peut-être ne le cèdera à la première ni en étrangeté ni en poignants épisodes ».

Dirai-je que j'ai l'impression que Foucart va un peu vite en besogne et qu'il généralise parfois certains faits d'une façon hâtive? La tombe de Houya, intendant de la reine Tiyi, contient deux détails uniques, une scène funéraire et des panneaux qui « nous ramènent tout droit aux scènes qui entrent pour moitié dans la décoration des tombes thébaines ». Foucart en déduit que les autres tombes, si elles avaient été complétées contiendraient des représentations semblables et que par conséquent rien à Tell el Amarna n'est changé dans les croyances funéraires. J'aimerais mieux croire, jusqu'à plus ample informé, que Houya, thébain, venu à Tell el Amarna pour accompagner la reine mère Tiyi, n'eût qu'une confiance limitée dans la valeur des nouveautés théologiques d'Aménophis IV et qu'il a cru prudent de faire ajouter à la décoration de sa tombe les scènes traditionnelles en usage sous les règnes précédents... Mais il convient d'attendre la démonstration promise par Foucart avant de prendre position dans le débat.

1) G. Foucart, *Une tombe d'Amarna*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, LIII, 1906, pp. 186-196.

G. Legrain[1] donne une excellente étude d'ensemble sur le schisme d'Aménophis IV, en commentant spécialement les nouveaux documents trouvés à Thèbes dans les dernières années. Une page mérite d'être transcrite ici; elle a trait aux mutilations du nom d'Amon, mutilations qui se rattachent étroitement à l'ensemble des croyances relatives à la vertu du nom chez les primitifs[2] : « Partout alors les images d'Amon et aussi des autres dieux sont proscrites et détruites par ordre royal..... Les agents d'Amenothès IV le servirent en conscience et il est peu de monuments, tombeaux, bas-reliefs, statues, statuettes, même de petits objets qui aient échappé à leurs mutilations. Partout où, à Thèbes, les fanatiques trouvèrent le nom d'Amon, partout ils le détruisirent. Peu à peu, le succès accroissant leur ardeur, c'est, non seulement, le nom du grand dieu thébain qu'ils détruisent mais encore ceux de Ptah et d'Hathor et tous les dieux et leurs noms auraient eu le même sort, je pense, si Amenothès était demeuré à Thèbes. On grimpa jusqu'au sommet des obélisques, on descendit jusqu'au fond des tombeaux pour détruire le nom et les images des dieux..... Thoutmosis III avait tenté de détruire le nom et même le double d'Atshopsouitou et partout où il l'avait pu, avait martelé ses images, ses cartouches et ses 𓂓 kaou. Amenothès agit de même envers Amon, car il était indispensable que le dieu expulsé ne pût plus trouver aucun monument, aucune statue, ou image en bas-relief, aucun nom même où il pût abriter sa divinité proscrite, car les dieux, comme Antée, avaient besoin de supports terrestres pour prendre contact avec les humains et régner sur eux ».

1) G. Legrain, *Thèbes et le schisme de Khouniatonou*, dans le *Bessarione*, XI, 1906.

2) Giulio Farina, *L'Obelisco Lateranense e la riforma religiosa di Chuenaten*, dans le *Bessarione*, X, 1906, pp. 63-72, signale les mutilations sur l'obélisque de Thoutmès III au Latran, ainsi que sur la stèle n° 130 du Vatican et sur le sphinx de la collection Baracco, tous deux au nom de la reine Hatshepsout.

G. Legrain[1] donne la liste des monuments consacrés par Aménophis IV et découverts dans la cachette de Karnak. Cette dernière « renferme une partie des monuments conservés dans le temple d'Amon, et c'est parmi ces monuments que ceux de l'époque *atonienne* figuraient depuis plus de quatorze siècles ». Comment concilier cela avec la soi-disant réaction amonienne ? C'est ce que Legrain se demande, sans être à même d'en fournir une explication satisfaisante.

Bat. Dans un article difficile à résumer parce qu'il est très concis et plein de faits qui ne semblent pas se relier entre eux, Ed. Naville[2] cherche, avec une incontestable habileté, à démontrer l'importance du dieu Bat connu seulement par une simple citation des Textes des Pyramides[3]. Il se sert de cette seule citation pour interpréter très ingénieusement toute une série de scènes figurées sur les grandes palettes en schiste de l'époque primitive. Ces dernières se rattacheraient toutes à cet énigmatique dieu Bat dont les formes principales seraient le taureau à double tête, l'ombilic et le palmier. Les épisodes du roman des deux frères, avec les transformations du héros Bitiou, paraissent à l'auteur de nature à renforcer sa démonstration. Pour ma part je dois avouer n'être pas convaincu et je crains que beaucoup de mes collègues ne soient pas plus décidés que moi à admettre la thèse soutenue par Naville. Il est toujours extrêmement dangereux lorsqu'on veut expliquer un problème religieux, de s'appuyer sur des documents d'époques trop diverses. Cet article nous fait passer de siècles en siècles avec une vertigineuse rapidité : les palettes datent peut-être de 5000 av. J.-C., les textes des pyramides

1) G. Legrain, *Sur quelques monuments d'Amenothès IV provenant de la cachette de Karnak*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, VII, 1906, pp. 228-231.

2) Ed. Naville, *le Dieu Bat*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 77-83 avec 3 figures.

3) Pepi I, 267-8, Merenra 480, Pepi II, 1248. Voir Lefébure, *le Bucrâne* dans le *Sphinx*, X, 1906, pp. 114-115.

ont été écrits un millier d'années plus tard, le conte des deux frères ne paraît pas de beaucoup antérieur au Nouvel Empire et la thèse de l'Ombilic divin repose sur un texte de Quinte Curce.

Bata. Le dieu Bata, identifié par GARDINER[1] avec le plus jeune frère du papyrus d'Orbiney était maître de la ville de *S'k'* ou plutôt de *K's'*, Kynopolis, où il recevait un culte, conjointement à Anubis. W. SPIEGELBERG[2] remarque que les deux frères de la légende, Anubis et Bata sont les dieux de la même ville θεοὶ σύνναοι de Cynopolis et que la légende par conséquent est originaire de cette localité.

Buto. VALDEMAR SCHMIDT[3] signale un fragment de statue du Musée de Mantoue, représentant la déesse Buto ou Ouadjit. En même temps, il publie une bonne statuette de Buto léontocéphale, appartenant à la Glyptothèque de Copenhague.

Geb. L'étude de K. SETHE et A. H. GARDINER[4] sur le nom du dieu Kṛb est purement philologique.

Génie. G. LEGRAIN[5] étudie une statuette en granit du Musée d'Athènes, destinée à écarter de son propriétaire, le 4e prophète d'Amon Montoumhait, tous les maléfices, sorti-

1) Voir Bulletin 1906.
2) W. Spiegelberg, *Der Gott Bata*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, p. 98.
3) Valdemar Schmidt, *Two Statuettes of the Goddess Buto* dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, XXVIII, 1906, pp. 201-202 et planche.
4) K. Sethe et A. H. Gardinier, *der Name des Gottes* Kṛb, dans la *Zeitschrift für ægyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 147-149.
5) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XLVII. *Un génie-coutelier de Montoumhait*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, VIII, 1907, pp. 122-126.

lèges, démons et *afrites* quelconques. Le génie est armé d'un couteau, et Legrain signale à ce propos la coutume suivante : « de nos jours encore, à Louqsor, quand un épileptique ou hystérique est pris de crise, les assistants *enfoncent des couteaux dans la terre* autour de sa tête pour combattre le *'razala* qui est en lui et « fait boule ». Legrain ajoute que Montoumhait possédait d'autres génies protecteurs ; deux couples d'entre eux, provenant de Medinet Habou, sont publiés par Daressy (Catalogue du Musée du Caire : Statues de divinités, planche LX), un autre était, il y a deux ans, chez le Scheikh Farag au village de Gizeh.

Harmachis. Après une étude attentive de la stèle du Sphinx, trouvée par Mariette, dans les inscriptions de laquelle on avait pensé lire la preuve de l'existence du grand Sphinx de Gizeh dès l'époque de Chéops, G. Daressy[1] conclut en ces termes : « La stèle nous apprend seulement qu'à l'époque saïte on a réparé le Sphinx, remis en place l'arrière de la coiffure, rafraichi les peintures endommagées par un orage, mais elle ne mentionne nullement Chéops à propos du Sphinx ; il ne subsiste donc plus aucun document sur lequel on puisse s'appuyer pour faire remonter le Sphinx aux premiers âges de l'Égypte... toutes les présomptions sont donc pour que le colosse de Gizeh, soit l'œuvre d'Usertesen III, ou mieux, d'Amen-m-hat III (XII[e] dynastie), car ce qui subsiste de la face rappelle davantage le type étranger de ce dernier »[2].

Ed. Naville[3] a montré que le nom du Sphinx est

1) G. Daressy, *Quel est l'âge du Sphinx?* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 4e série, VII, 1907, pp. 93-97.

2) Il est intéressant de noter que Borchardt qui, le premier, était arrivé à ce résultat, en partant de considérations archéologiques, revient à présent sur son opinion et admet que le Sphinx peut être contemporain de Khéphren. Voir L. Borchardt, *das Grabdenkmal der Königs Ne-User-Re*, Leipzig, Hinrichs, 1907, p. 13, note 1.

3) Ed. Naville, *Encore le Sphinx*, dans le *Sphinx*, X, 1906, pp. 138-140. Voir *Sphinx*, V, 1901, pp. 8.

soit « l'animal qui a la forme d'un lion », mot que l'on a souvent traduit : « les deux lions ». Naville pense que le mot désigne originellement les dieux Shu et Tefnout et que, par conséquent, le Sphinx réunit en un seul être des éléments composés de deux natures différentes. « Son corps est celui d'une lionne[1], celui de la déesse Tefnut, sa tête est celle d'un homme barbu, la tête de Shu ». J'estime qu'il s'agit seulement d'une variante graphique d'un adjectif dérivé du nom du lion écrit variante comparable à celle du mot prince écrit . A la bonne époque on a fait la confusion que les égyptologues renouvellent et c'est pourquoi le texte démotique du Livre des Morts donne comme variante de « Shu et Tefnut »[2]. La variante montre comment l'erreur a pu aisément se produire.

Isis. Le but du joli petit livre de Lily Schofield[3] est de présenter aux enfants l'histoire d'Osiris et d'Isis. On lit dans l'introduction : « L'auteur s'est efforcé de réunir les éléments dispersés de ce mythe populaire et de les offrir sous une forme suivie afin de servir à l'instruction et peut-être à l'amusement des enfants pour qui de tels sujet ont un peu d'attraits ». Je doute que des enfants goûtent beaucoup les hautes considérations qui suivent sur le rôle d'Osiris : « l'aspect mâle et femelle de la seconde personne de la trinité égyptienne... etc. » Un mot de la préface elle-même juge fort bien l'ouvrage : « which is quite small, and I hope not *heavy at all* ». Pourquoi faut-il qu'on y trouve des notions

1) Ceci n'est pas exact ; on trouve presque toujours les testicules indiqués.

2) Voir W. Wreszinski, *Aegyptische Inschriften aus dem k. k. Hofmuseum in Wien*. Leipzig, Hinrichs, 1906, pp. 178-179.

3) Lily Schofield, *The Story of Isis and Osiris. An Egyptian Wonder-Tale*. Londres, J. M. Dent et Cie 1907, in-12, XXII et 160 pp. avec 12 planches en couleurs.

au moins étranges, par exemple, p. 86 : Isis va quitter Byblos *sur la côte de Syrie*. Elle descend les marches qui conduisent à la rivière où un bateau l'attend. « La rivière était haute ; en Égypte le Nil avaient atteint sa plus grande hauteur, et une grande partie du pays était sous l'eau, de telle sorte que les plus petits cours d'eau se jetant dans le grand fleuve participaient à la crue et sortaient presque de leur lit ». Byblos, sur un des *affluents du Nil* ? !

Horus de Létopolis. W. Spiegelberg[1] commente de façon tout à fait intéressante la légende, rapportée par Hérodote, relative à la statue placée dans le temple de Memphis et qui montrait le roi tenant une souris. En réalité, la statue devait représenter un prêtre de Memphis, également chargé du sacerdoce d'Horus de Létopolis et tenant en main l'animal sacré du nome. La légende, plus ancienne certainement que la statue, se rattache à la défaite de Sennacherib qui fut contraint par la peste à renoncer à son attaque contre Hiskia de Juda et son allié Tarhaka roi d'Égypte. L'auteur rappelle l'épisode du livre de Samuel I, 6, 5 où l'animal de la peste, la souris, est formellement cité, ainsi que le rôle joué par Apollon Smintheus adoré en Troade et représenté tenant en main une souris. La légende, née à Memphis, a dû se former dans le quartier syrien de cette ville et s'habiller à l'égyptienne avant le moment où Hérodote, en la recueillant, fixa le travail commun de conteurs égyptiens et sémites.

Neb-Hotep. José Ramon Mélida[2] publie une statue en basalte, d'époque saïte, représentant un personnage tenant

1) W. Spiegelberg, *Aegyptische Randglossen zu Herodot*. 3 *Litterarhistorisches zur Sethonnovelle*, II, 141 dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 91-94.

2) José Ramon Mélida, *La Escultura egipcia en el Museo Arqueologico Nacional. La estatua del sacerdote escriba Hor-Tsia-em-ha* (Lire *Hor smu tooui em ha*), dans la *Revista de Archivos, bibliothecas y museos* (Madrid), 3e série, Xe année, décembre 1907, pp. 455-453 et 1 planche.

devant lui un sistre ou plutôt un pieu hathorique. L'inscription est au nom de la déesse Neb-Hotep, grande épouse royale, femme de Ra : , ainsi qu'à tous les dieux .

Neith. PERCY E. NEWBERRY[1] donne d'intéressants détails sur l'origine de Sais et du culte de la déesse Neith. L'étude du signe qui sert à écrire le nom de cette déesse porte l'auteur à la rattacher, ainsi que les populations anciennes du Delta qui lui rendaient un culte, aux premiers habitants de la Méditerranée orientale[2].

L'étude de KURT SETHE[3] sur le nom de la déesse Neith est purement philologique.

Osiris. Le livre de J. G. FRAZER[4] sur Adonis, Attis et Osiris sera analysé dans le prochain bulletin.

Ourt-hekaou. On trouvera dans une étude de KURT SETHE[5] des notes sur la déesse Wrt-hk'-w au Nouvel Empire.

1) Percy E. Newberry. *To what race did the founders of Sais belong?* dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVII, 1906, pp. 68-75 et 2 planches.

2) Les deux monuments cités comme appartenant au Musée de Bruxelles sont, en réalité, un seul petit bâtonnet d'ivoire provenant des fouilles de Petrie et brisé à la partie supérieure. D'un côté on lit encore , de l'autre . Il y avait probablement et .

3) Kurt Sethe, *Der Name der Göttin Neith*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 144-147.

4) J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, Londres, Macmillan, 1906, 8°. Osiris p. 211-324.

5) Kurt Sethe, *Missverstandene Inschriften. 1. Der angebliche Bericht über Harembab Verheiratung in seiner Thronbesteigungsinschrift*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 36-37.

C'est une déesse léontocéphale, personnification de l'uræus ou du diadème royal ; elle est nommée fille d'Amon, grâce à l'identification d'Amon à Ra.

Ptah. E. Brugsch-pacha[1] publie une petite statuette de Ptah patèque : « le dieu est debout, un scarabée posé sur la tête. La main gauche, fermée, est appuyée contre le ventre ; la main droite ramenée contre la poitrine tient un serpent. Le phallus est remplacé par une tête humaine, ce qui fait de la statuette un objet probablement unique ».

Seth. Rappelant une ancienne hypothèse de Lauth, qu'il reprend, Victor Loret[2] démontre que le nom du dieu que l'on appelle d'ordinaire Set, doit être lu réellement Seth ou Soutekh. Des variantes du moyen empire montrent que le dernier signe du nom, ▭ qu'on avait pris pour un déterminatif est réellement la lettre ḫ ▭ var. ⊖— ḥ. Au Nouvel Empire, les textes du Livre des Morts (édit. Naville), donnent toujours stš [hiéroglyphes]. Du coup, il devient difficile de soutenir que Seth est le dieu du désert, en prenant son nom, déterminé par la pierre, comme homonyme du désert [hiéroglyphes]. La lecture, indiscutable à la bonne époque [hiéroglyphes], dériverait d'une épithète du dieu.

Un des résultats les plus intéressants de cette démonstration consiste dans la reconnaissance de l'identité du dieu Seth et du Soutekh, introduit dans la vallée du Nil par les Hycsos et les Hittites, « vieux dieu asiatique qui s'acclimata de très bonne heure en Égypte, lors d'une invasion, et qui, sur les rives du Nil, resta toujours plus ou moins le dieu ennemi ». L'animal de Seth serait, d'après Loret, un lévrier asiatique,

1) E. Brugsch pacha, *Sur une statuette de Ptah patèque*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VIII, 1907, p. 160 avec figure.

2) Victor Loret, *le Dieu Seth et le roi Séthôsis*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVIII, 1906, pp. 123-132.

originaire du Taurus et du Caucase. L'auteur veut bien nous promettre un travail spécial sur cette question si controversée.

Sešhat. H. SCHAEFER[1] explique un passage d'Horapollon, relatif à la façon d'écrire le nom des Muses. Il montre qu'il s'agit d'une fausse interprétation du signe au moyen duquel on écrivait le nom de la déesse Sš't, avec le surnom de S'fht-ibwi, la maîtresse de l'écriture, préposée aux bibliothèques, et qui écrit de sa propre main l'histoire des rois : en un mot la Klio égyptienne.

Thermouthis. Un texte des pyramides et un texte de Licht présentent la déesse des moissons Rennut (Thermouthis) comme la déesse de la crainte, maîtresse de la terreur. W. SPIEGELBERG[2] se demande si ce n'est pas en vertu de l'assonance qui existe entre le nom de la déesse Rnnwt-t et nrw « crainte », nouvel exemple du rôle important que jouent les assonances dans le développement du panthéon égyptien.

Thot. La tombe du scribe des lettres du roi, Tej, vivant sous le règne de Merenptah, découverte par Mond au cours de ses importantes fouilles dans la nécropole thébaine, renferme une curieuse représentation des bureaux de l'administration des affaires extérieures. Ainsi que L. BORCHARDT[3] le démontre, ils comprennent une chapelle du dieu Thot, sous

1) H. Schäfer, Musen bei *Horapollo II, 29 und die Göttin Sš't* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, p. 72-75.

2) W. Spiegelberg, *Varia*, § XCII, *Thermuthis als Göttin des Schreckens*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, p. 179.

3) L. Borchardt, *Das Dienstgebäude des auswärtigen Amtes unter den Ramessiden*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 59-61, avec 2 figures.

la forme d'un cynocéphale : c'est « Thot de la place des lettres de Pharaon ». De chaque côté du petit sanctuaire sont placées deux statues de cynocéphale, identiques à celle du sanctuaire.

(*A suivre.*) JEAN CAPART.

LE BOUC DES LUPERCALES

[L'égyptologue Lefébure, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger, mort en avril 1908, a laissé plusieurs études d'histoire religieuse et de folklore que M. Gaidoz a eu l'obligeance de nous communiquer. Celle que nous publions ci-après a été entièrement rédigée en 1889. Les passages imprimés entre crochets se se trouvent, écrits au crayon, en marge du texte original. On sait que la question des Lupercales est entrée dans une voie nouvelle avec Mannhardt qui les assimilait à de nombreuses coutumes qu'il groupait sous le titre de « Schlag mit der Lebensrute » et où il reconnaissait un rite d'expulsion des mauvais esprits dans l'intention d'accroître les forces fécondantes. On n'est arrivé que tout récemment à comprendre que le rite de flagellation avait pour but de faire passer dans le fustigé la force magique de l'objet qui sert à frapper[1]. Dès 1889, Lefébure avait abouti à cette explication et la publication de son mémoire, bien que tardive, ne sera pas sans ajouter quelques précisions, en même temps qu'elle affirmera la perspicacité du savant égyptologue. N. D. L. D].

I

Il y a, dans la fête des Lupercales, un détail qu'une comparaison peut éclaircir, mais il est nécessaire d'indiquer auparavant le but de la cérémonie, qu'ont décrite Ovide dans les *Fastes*[2] et Plutarque dans la *Vie de Romulus*[3]. Ce but était de ramener dans la cité, au renouvellement de l'année, la pureté et la fécondité.

Placé à peu près sur la limite de l'hiver et du printemps[4], le mois

1) H. Hubert, *Année sociologique*, t. IV (1900), p. 237 et d'une manière plus développée Thomsen, *Orthia*, Copenhague, 1902, malheureusement en danois, mais dont S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 173-183, a donné un bon exposé d'après Wide, *Berl. philol. Wochenschr.*, 1903, p. 1230. Consulter encore C. Müller, *Zeitschr. des Vereins für Volkskunde*, t. X, p. 332; O. Gruppe, *Die Mythologische Literatur aus den Jahr. 1898-1905*, p. 346 et 417-418.

2) *Fastes*, II, 167-450.

3) *Vie de Romulus et de César*, 67.

4) Ovide, *Fastes*, II, 149-150.

de février était l'époque des purifications, et plusieurs cérémonies tiraient de là leur origine : le 15 du mois, entre autres, on immolait des boucs, et le sacrificateur touchait avec son couteau ensanglanté le front de deux jeunes gens, atténuation évidente d'un ancien sacrifice humain. Ensuite, les prêtres qui présidaient à la cérémonie, les *Luperci*, prenaient la peau des boucs pour s'en faire des habits et des fouets, et s'en allaient à peu près nus par la ville en frappant de leurs lanières la main des femmes qu'ils rencontraient[1].

Cette fête se célébrait en l'honneur de Faunus, dieu champêtre de la belle saison, que les Latins assimilaient au Pan grec ; Faune résumait les Faunes et les Sylvains, comme Pan les Pans et les Satyres (*fauni et satyri fratres*, dit Ovide[2]), et les deux dieux étaient musiciens, pasteurs, devins, etc. On rapproche Pan de Favonius, le Zéphyre, en sanscrit Pavana, le vent[3] et Favonius paraît avoir la même racine que Faunus c. à. d. *faveo*[4]. Pan et Faunus semblent donc identiques de nom comme de rôle. Le surnom de Lupercal[5] ou chasseur de loups, qu'avait Faune comme dieu printanier, correspond au surnom de Lycæus donné au Pan d'Arcadie, aussi Ovide a-t-il pu dire, au sujet du temple arcadien de Pan :

Faunus in Arcadia templa Lycæus habet[6],

et Virgile, par contre, au sujet du temple romain de Faune,

Lupercal,
Parrhasio dictum Panos de more Lycæi[7].
Faune, nympharum fugientum amator[8]

et surnommé *Inuus*, était chèvre-pieds, *cornipes*, parce que les anciens regardaient le bouc comme l'animal lascif par excellence[9], *libidinosus caper*[10]. Pan aussi « semblait proprement un bouc »[11]. C'est

1) Cf. Juvénal, II, 142.
2) *Métam*, VI, 392.
3) Cox, *Mytholog. of the aryan nations*, t. II, 248.
4) Preller, *Mytholog. Romaine*, III, ch. 10 ; Hartung, *die Relig. d. Röm.*, t. II, 183 : etc.
5) Plutarque, *Vie de Romulus*, 138.
6) *Fastes*, II, 424.
7) *Énéide*, VIII, 343-344 ; cf. Horace, *Odes*, I, 17 fin.
8) Horace, *Odes*, III, 18 ; cf. Ovide, *Fastes*, II, 303 et suivantes.
9) Aristote, *Hist. anim.*, VI, 21 ; Diodore, I, 88 ; etc.
10) Horace, *Epodes*, X, fin ; cf. Suétone, *Vie de Tibère*, 43 et 45.
11) Longus, *Daphnis et Chloé*, l. II ; trad. de P. L. Courier.

à ce titre d'animal lascif que le bouc était sacrifié à Faune et à Pan ; c'est à ce titre aussi qu'un bouc portant des figues, emblème obscène, figurait aux anciennes Bacchanales grecques[1] et qu'on représentait la Vénus vulgaire assise sur un bouc[2]. C'est à ce titre encore, évidemment, que la peau de bouc, coupée en lanières, servait pendant les Lupercales à toucher les femmes qu'elle fécondait par le contact, à peu près comme les rameaux de myrte dont Faunus avait fouetté Fauna.

Pour expliquer un mode de fécondation aussi singulier, Ovide rapporte que les Romaines, frappées de stérilité sous le règne de Romulus, se plaignirent à Junon qui rendit l'oracle suivant :

Italides matres, inquit, caper hircus inito[3].

Le remède était odieux, mais un vieil augure étrusque tourna la difficulté en conseillant d'immoler un bouc et de frapper le dos des femmes avec des lanières coupées dans la peau de l'animal. Ce rite, comme celui des jeunes gens touchés avec le couteau du sacrifice, est une substitution évidente, [et attribuée à un oracle par le poète faute d'autre explication à sa portée], montrant qu'on avait adouci de la sorte une ancienne coutume trouvée trop barbare [et la substitution était elle-même déjà tombée en désuétude au temps d'Auguste, qui rétablit les Lupercales, en défendant d'y prendre part avant l'âge de la puberté[4]].

Mais une semblable coutume a-t-elle pu exister, ou, en d'autres termes, l'attouchement d'un bouc a-t-il jamais pu être donné pour un remède contre la stérilité?

II

On sera conduit à répondre par l'affirmative si l'on considère ce qui se passait en Égypte.

Là, on adorait à Mendès [dès l'ancien empire[5], depuis la 2e dynastie, d'après Manethon] un animal qui portait certaines marques[6], comme le bœuf Apis ; c'était le bélier suivant les textes hiéroglyphiques

1) Plutarque, *de Cupid. divit.* 8, et *de Is. et Os.*, cf. *Anthologie grecque* Epigrammes funéraires, n° 419.

2) Pausanias, *Elide*, l. VI, cf. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 75, 76 et 133 ; id. *Monnaies des rois phéniciens de Citium*, 19.

3) *Fastes*, II, 441.

4) Suétone, 31

5) *Denkmäler*, II, 6.

6) Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique*, supplément, p. 43.

et suivant les historiens grecs le bouc, variante du bélier qui finit par le remplacer : Champollion, en effet, a copié au Musée de Turin, sur un fragment de pierre calcaire, une représentation du bouc divinisé [1], et un monument de la Bibliothèque nationale montre le bouc de Mendès respirant une fleur [2]. Après avoir adoré d'abord un bélier, puis indifféremment un bouc, ou un bélier [3], on s'était décidé pour le bouc de même qu'en rendant un culte aux animaux d'Anubis, le chacal, le chien et le loup, on avait dû finir par s'en tenir au chien à Cynopolis, et à Lycopolis [4] au loup.

Par suite du développement religieux, l'animal mendésien, dont le nom *Ba* voulait dire à la fois bélier ou bouc et âme, était naturellement devenu l'hiéroglyphe de l'âme, et en conséquence l'incarnation de l'âme divine, ou tout au moins de l'une des âmes divines, celle d'Osiris, dieu qu'on adorait particulièrement à Mendès. [Sur trois sarcophages, les béliers sacrés de Mendès étaient appelés *Ba-anχ*, âme vivante [5]].

De plus, comme le nom de cette ville signifiait la demeure du *Ba* maître de la cité du Tat (c'est-à-dire maître de la ville du dos et du phallus d'Osiris, relique qu'on croyait ensevelie là [6]), les Grecs en avaient conclu que le bouc s'appelait dans la langue indigène *Mendès*, comme le dieu local, *Ba neb Tat* [7].

Mais les nouvelles attributions du bélier ou du bouc n'avaient pas fait oublier son caractère fondamental. On le divinisait à Mendès, dit Diodore, διὰ τὸ γεννητικὸν μόριον [8], et ὡς ἀνακείμενον τῇ γονίμῳ δυνάμει, d'après Suidas [9], ὀχευτικὸν γὰρ τὸ ζῶον. Suivant Horapollon [10], le bouc représentait dans les hiéroglyphes αἰδοῖον ἀνδρὸς πολυγόνου.

Or, en Égypte comme à Rome, le bouc passait pour communiquer la fécondité aux femmes, et le fait avait été remarqué de tous temps par les Grecs. Un fragment de Pindare cité par Strabon [11] parle de Mendès

1) Notices manuscrites, *Panthéon égyptien*, t. I, p. 237.

2) Ledrain, *les Monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale*, 1er liv., 1re partie, pl. II.

3) J. de Rougé, *Monnaies des Nomes*, p. 46.

4) Cf. Letronne, *Œuvres choisies*, éd. Fagnan, t. II, p. 450.

5) Maspero, *Guide du Musée de Boulaq*, 378.

6) De Bergmann, *Zeitschrift.*, 1880, p. 87.

7) Hérodote, II, 46.

8) Diodore, I, 88.

9) In voce Μένδης.

10) I, 48.

11) L. XVII, ch. I, 19 ; cf. Elien, *de Nat anim.*, VII, 19.

comme d'une ville où les boucs avaient commerce avec les femmes. Hérodote rapporte que de son temps un bouc s'accoupla publiquement avec une femme à Mendès[1], et Plutarque dit du bouc de Mendès qu'il préfère les chèvres aux plus belles des femmes avec lesquelles on l'enferme[2].

Les auteurs arabes ne paraissent pas avoir retrouvé ou reconnu en Égypte ces pratiques ou ces idées, et Murtadi, par exemple, ne voit dans le bélier des monuments pharaoniques qu'un talisman qui protégeait le pays[3]. Mais les documents hiéroglyphiques ne manquent pas de faire allusion à la coutume qu'indiquent les auteurs grecs. « J'ai pris la forme du bélier de Mendès (*Ba neb Tat*), et je me suis uni à ta royale mère afin qu'elle enfantât ta personne », dit le dieu de Memphis à Ramsès II et à Ramsès III[4], rappelant par là les légendes phrygiennes sur la fécondation de Cybèle par Sabasius[5]. Les textes assez rares[6] qui proviennent de Mendès, aujourd'hui Tmai-el-Hamdid, attribuent au bélier sacré le rôle de fécondateur aussi bien que le rôle d'âme (deux rôles que rappelle son nom d'*Akeb-ur* ou grand humide[7]). On a la statue d'une chanteuse de la déesse Hatmehit, femme du dieu dans la maison du Bélier[8], le dieu mâle (mot à mot « taureau ») fécondant, maître des jeunes belles[9] : une seconde statue lui attribue la fécondité des troupeaux[10], et le monument connu sous le nom de stèle de Mendès l'intitule d'après la traduction de M. Brugsch, « den Begattenden, den Fürsten der jungen Frauen, den einzigen Gott, die Ur-Mannskraft des Götter und Menschen[11]. »

Des titres de ce genre se rencontrent aussi dans les textes de provenance diverse où le dieu est mentionné. A Denderah, S. M. se réjouit de l'approche des femmes[12], à Edfou, il est le Bélier de Mendès, qui

1) II, 46.
2) Bruta ratione uti, 5.
3) P. Vautier, *l'Egypte de Murtadi*, p. 14-16.
4) Naville, *Transaction of the Society of Biblical Archæology*, t. VIII, 1, p. 122.
5) Arnobe, *adv. gent.*, V, 21.
6) De Rougé, *Edfou*, 2, 134.
7) Cf. Piehl, *Zeitschrift*, 1887, p. 123.
8) Brugsch, *Zeitschrift*, 1871, p. 81.
9) Piehl, *Recueil de travaux*, t. III, p. 29 ; cf. Brugsch, *Dictionnaire géographique*, supplément, p. 1065.
10) Piehl, *Recueil*, t. III, p. 31.
11) Brugsch, *Zeitschrift*, 1875, p. 35.
12) Mariette, *Denderah*, texte, p. 173, et t. II, pl. 39.

s'accouple dans le nome Mendésien, le bélier Num qui a commerce avec les filles des hommes [1], ou bien le Bélier éjaculateur, le mâle (mot à mot le taureau), lascif, le dieu prolifique, qui accomplit l'acte sexuel [2].

On remarquera que le taureau exprimait comme le bélier la puissance virile, d'après la dernière citation. Les textes sont pleins d'allusions du même genre, et il en allait un peu de même dans l'antiquité classique.

Horace, par exemple, dit d'une femme passionnée qu'elle cherche un taureau, *quærenti taurum* [3], etc.

En Égypte, le bœuf Apis donnait aussi la fécondité aux femmes, mais d'une autre manière que le bouc, car la mythique Pasiphaé pouvait seule

tauri ruentis
in Venerem tolerare pondus [4].

Apis n'agissait pas même par contact, comme le fit Zeus lorsqu'il rendit la vache Io mère d'Epaphos [5] : pendant les quarante jours que l'Apis passait à Nilopolis, les femmes venaient seulement relever leurs robes devant lui [6], et recevaient par là une sorte d'influence favorable ou *d'aura seminalis*.

Encore de nos jours, Mariette a vu des femmes, par une pratique plus directe, se mettre à cheval à tour de rôle sur une statue du bœuf Apis, au Serapeum : « cet exercice, renouvelé de temps à autre, est regardé comme un moyen de faire cesser la stérilité des femmes. » Des femmes venaient aussi au même endroit s'asseoir ou « dormir à l'ombre des sphinx de l'allée », et Mariette parle encore de colonnes qu'on râclait, le tout dans le même but [7].

Dans l'antiquité pharaonique, le sistre de Maut posé sur le ventre favorisait la conception [8], de même qu'à Rome le membre de Priape, sur lequel on faisait asseoir les jeunes mariées [9].

Toutes ces coutumes ont un même principe, la croyance que certains

1) Brugsch, *Zeitschrift*, 187, p. 82.
2) J. de Rougé, *Textes géographiques d'Edfou*, I, pl. 44.
3) Horace, *Epodes*, XI, 17.
4) Id., *Odes* l. II, v. 4 et 5.
5) Eschyle, *Prométhée enchaîné* ; cf. Hérodote, III, 28.
6) Diodore, I, 85.
7) Mariette, *Sérapéum*, p. 30.
8) Révillout, *Revue égyptologique*, année 1, p. 157.
9) Montaigne, III, V. 554.

dieux animaux ou emblèmes peuvent féconder par un contact plus ou moins direct, et même par la simple proximité.

III

En somme, le coup de fouet des Lupercales a pu être l'atténuation d'un attouchement de nature différente, puisque, d'une part, le commerce avec un bouc avait été recommandé aux femmes romaines pour obtenir la fécondité, et que, d'autre part, les femmes égyptiennes pratiquaient ce commerce dans un but assurément analogue. Il y a là, des deux côtés, un indice de mœurs quasi sauvages qui n'est pas contredit par ce qu'on sait du caractère romain, si dur à l'origine, *atrox*, et de la civilisation égyptienne, si voisine encore de la barbarie.

A Rome, par exemple, il est clair qu'on avait immolé des jeunes gens le jour des Lupercales, et on ne retrouve peut-être chez aucun autre peuple autant de rites attestant la suppression d'anciens sacrifices humains. Il paraît même, d'après un passage d'Ovide[1], qu'on y avait connu la coutume analogue à la fameuse loi grecque des Léiens[2] et si fréquente chez les peuples sauvages[3], de tuer les vieillards parvenus à un âge déterminé, à la soixantaine, par exemple.

En outre, la bestialité, si sévèrement punie chez les Juifs[4], figurait assez souvent dans les vieilles légendes de l'Italie. Il suffira de mentionner le commerce supposé de la mère d'Auguste avec un serpent[5], l'origine de la déesse Epone, née, suivant Servius[6], de Fulvius Stellus et d'une jument, enfin, l'origine de Sylvain, né d'une chèvre et d'un berger de Sybaris; Crathis[7], à peu près comme le Pan grec était né de Pénélope et d'Hermès changé en bouc[8].

Les poètes bucoliques ou épigrammatiques de l'antiquité montrent quelquefois les Faunes et les Satyres recherchant les chèvres[9] : ils

1) *Fastes*, V, 623. v. 4.
2) Strabon, l. X, ch. v,6 et l. XI, ch. xi, 3.
3) Id., XII, ch. XI, 3 et 8.
4) Lévitique, ch. xviii. 23 et suiv.
5) Suétone, *Vie d'Auguste*, 94.
6) Cf. Plutarque, *Questions romaines*.
7) Elien, *de Natura animalium*, VI, 42.
8) Lucien, *Dialogues des Dieux*, *Pan et Hermès*, 2.
9) *Anthologie grecque*, Epigr. descript. 317; cf. André Chénier, éd. Charpentier, *Frag. d'Idylles*, XIII; Lucien, *Pan et Hermès*, 4, etc.

attribuent la même passion aux pasteurs, dont le nom générique de Tityre exprimait le caractère à demi bestial[1]. « Le pasteur Crathis étant tombé en l'amour d'une chèvre, dit Montaigne[2], son bouc ainsi qu'il dormoit, luy vint, par jalousie, chocquer la teste. » (C'est le songe de ce vieillard de Plaute, qui se voit un jour amoureux d'une chevrette qu'un jeune bouc lui enlève[3]).

Au moyen âge, on croyait que Satan s'unissait aux sorcières sous l'apparence d'un bouc, et il est probable que Faune ou Pan sont pour quelque chose dans cette figure du diable, car la forme bestiale des dieux chèvrepieds, n'était pas absente des visions qui troublaient les anciens moines[4].

La lascivité et la vitalité attribuées au bouc ont laissé même des traces dans la médecine, et cela jusqu'aux temps modernes. « Tu ne mangeras ni chair de bouc, ni chair de cerf et d'ânon, fait dire Sterne[5] au frère de l'oncle Tobie, pour empêcher l'âne de ruer » (c'est-à-dire pour dompter les sens). D'après Montaigne[6], le sang de bouc passait pour une drogue admirable, si l'animal était nourri « selon la recette, car il fault que ce soit aux mois les plus chaleureux de l'esté qu'on le retire, et qu'on ne luy donne à manger que des herbes apéritives et à boire que du vin blanc. »

Un autre animal lascif sur le compte duquel les anciens s'égayaient assez souvent est l'âne. Le poète grec Philémon, qui mourut de rire en voyant un âne boire du vin et manger des figues[7], aurait sans doute vécu plus longtemps si l'âne, le vin, et les figues ne lui eussent présenté la même idée obscène sous une triple forme : de là un effet comique produit par concordance, tandis qu'un résultat analogue était obtenu par opposition avec le proverbe *mulgere hircum*[8], traire un bouc, c'est-à-dire entreprendre une chose inutile. Dans le roman

1) Servius, *Comm. in Virg. buc.* éd. Georgius Thilo et Hermannus Hagne, Leipzig 1887, p. 4. Cf. Théocrite, *Idylle* I, et Virgile, *Egl.*, III, 8.

2) *Essais*, III, v ; cf. Elien, *Hist anim.*, V, 42.

3) *Merator*, 221-266.

4) S. Jérome, *Epist.*, I, l. VIII.

5) Tristram Shandy, 4e partie, ch, 31.

6) *Essais*, l. II, ch. 37.

7) Smith ?

8) Virgile, *Eglogue* III, v. 91 ; cf. Lucien, *Démonax*, 28.

d'Apulée, on voit l'âne Lucius accusé d'aimer les femmes [1], et Juvénal a dit :

nulla mora per ipsam
quo minus imposito clunem submittat asello [2].

Si la bestialité s'accusait dans certaines idées, elle n'était pas absente des mœurs naturellement, puisqu'on accusait les chevriers d'aimer les chèvres, comme les béliers d'aimer les femmes [3] : Élien rapporte qu'à Rome, dans un certain procès en adultère, l'accusé était un chien [4].

Il est inutile d'insister sur les faits de ce genre : l'essentiel était de montrer que l'Égypte n'a pas été seule à sanctionner des actes contre nature, et que les idées romaines ont bien pu aboutir à des aberrations analogues. Un même degré de civilisation amène assez souvent des coïncidences de ce genre chez deux peuples différents.

E. Lefébure.

1) L. VII et L. X ; cf. Lucien; *Lucius*, 32, 33, 50-53 et 56.
2) Satire VI, v. 333-4.
3) Élien, *de Natura animalium*, 1, 6.
4) Id., VII, 19.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

GEORGES FOUCART. — **La méthode comparative dans l'histoire des religions.** — 1 vol. in-12 de 237 pages, Paris, Picard, 1909.

Max Muller a essayé, dans ses Hibbert Lectures, de retracer « l'ori- « ne et le développement de la Religion étudiée à la lumière des religions de l'Inde ». On se rappelle le retentissement de cette brillante synthèse qui a certainement contribué à notre intelligence des anciennes croyances de l'Inde, mais dont on s'accorde aujourd'hui à reconnaître l'échec en tant que théorie générale de l'évolution religieuse. M. Foucart sera-t-il plus heureux dans sa tentative d'expliquer l'origine et le développement de la Religion à la lumière des religions de l'Égypte? En tout cas, l'ambition est méritoire et l'entreprise particulièrement digne d'attention quand elle procède d'un savant ayant fait ses preuves en égyptologie.

L'auteur débute naturellement, c'est en quelque sorte commandé dans toute œuvre de ce genre, par faire le procès aux systèmes de ceux qui ont frappé à d'autres portes : symbolistes ; — philologues ; — sociologues, « dont l'histoire des religions n'a rien à espérer » ; — totémistes, « dont le système est déjà assez démodé » ; — anthropologues « dont l'école a dédaigné l'histoire et la géographie ». — Sa propre méthode, n'en sera pas moins la méthode comparative « en usage depuis longtemps dans les sciences naturelles », mais qu'il entend restreindre à la comparaison des religions historiques. Encore conviendra-t-il de choisir parmi elles un « prototype », une religion déterminée, dont les croyances et les pratiques, après avoir été étudiées aussi complètement que possible dans toutes les phases de leur évolution, seront mises en rapport avec les manifestations correspondantes des autres religions, afin de dégager de leur accord « les règles constantes du développement religieux. »

Quel sera cet étalon hiérographique? L'auteur croit prudent d'écarter les religions dites révélées, celles-ci n'ayant rien de primitif. Parmi les autres, il laisse de côté celles qui sont mal connues ou qui sont dépourvues de renseignements sur leur période ancienne; donc, les religions des deux Amériques, celles de l'Europe septentrionale, le sinisme, les cultes de l'Asie Mineure, ou encore le maçdéisme d'avant Zoroastre. La religion des Grecs ne nous est accessible que pendant une période fort courte et d'époque assez basse; en outre, elle a été profondément altérée par l'invasion de divinités étrangères. La religion des Hindous est relativement jeune; ses plus anciens documents n'ont aucun caractère primitif et portent les traces d'un remaniement sacerdotal. La religion des Chaldéens ne possède pas suffisamment de monuments classés et élucidés; en outre, le mélange de populations amené par la conquête a produit la confusion des croyances. Quant à la religion des sauvages, elle n'a jamais existé réellement; c'est une création artificielle des anthropologues; d'ailleurs le sauvage « loin d'être le type de la jeunesse humaine, en représenterait plutôt la décrépitude. »

Après cet abatage, il ne reste plus à notre disposition que la religion de l'Égypte et nous devons quelque peu nous mettre en garde contre la tentation de crier à l'auteur : « Vous êtes orfèvre, M. Josse! », lorsqu'il déclare que, seule, cette religion réuni les conditions requises : antiquité et durée des rites, continuité de l'évolution pendant une suite de siècles sans pareille; absence de modifications amenées par des réformes brusques ou par l'intrusion de divinités étrangères. Quoi qu'il en soit, il est assez difficile, pour qui n'est pas égyptologue, de suivre M. Foucart dans des reconstitutions qui exigent une compétence spéciale. Je préfère m'incliner devant les conclusions qu'il donne pour établies, en invoquant les découvertes les plus récentes et il faut reconnaître qu'il en formule les grandes lignes avec autant de précision que de conviction communicative.

A l'en croire, l'Égypte, comme l'a depuis longtemps enseigné M. Maspero, fournit des preuves convaincantes que la religion n'y a pas été monothéiste à ses débuts. Dans les temps préhistoriques, on trouve partout le culte de dieux locaux, conçus sous physionomie animale. Aux yeux des Égyptiens, tout vivait dans la nature, même les objets que nous appelons inanimés : tous étaient constitués d'un corps matériel et d'un élément subtil, mais également matériel, auquel on donnait des noms divers : âme, esprit, double. Ces agents tenaient la place d s forces naturelles. Il furent, par myriades et comme une poussière cosmique, les esprits, les génies. On dit un jour : Les dieux, dont on organisa la

société sur le plan de la société humaine. A l'origine, pas de distinction entre les dieux bons et mauvais ; « tous les êtres divins paraissent simplement puissants et par cela même dangereux, de mœurs féroces et insatiables de nourriture... Ils sont bons ou mauvais dans la mesure où l'homme en éprouve le contre-coup. » Pour agir sur eux, il y a tout d'abord les arts de la magie. La magie se confondait avec la religion ; pas de différence entre le prêtre et le magicien, entre les dieux des cultes officiels et ceux dont les particuliers s'assuraient les services par des incantations. La magie était le fruit d'expériences répétées qui avaient fait attacher des effets extraordinaires à certains procédés très simples : par exemple, les Égyptiens avaient eu l'occasion de reconnaître que le feu et la fumée écartaient d'un campement les fauves du désert. Pourquoi n'écarteraient-ils pas aussi bien les génies dangereux ? L'engin magique le plus puissant, c'était la récitation du *nom*, à laquelle on attachait le pouvoir d'évoquer l'original, « comme il est de règle dans la religion des non civilisés. »

Peu à peu on distingua quelques divinités plus susceptibles de bonté à l'égard de leurs sujets, et ceux-ci s'attachèrent à gagner leur protection. Ces dieux, également représentés sous forme animale, habitaient leurs images placées dans les temples. On les soutenait et on les fortifiait par de la nourriture. C'est l'offrande alimentaire, qui se retrouve exclusivement aux origines du sacrifice égyptien. Cependant les Égyptiens s'apercevaient bien que la statue ne mangeait pas. L'objection, explique M. Foucart, n'avait pas plus de force pour eux que pour le nègre qui place des aliments devant un arbre-dieu : l'esprit de l'arbre est censé avoir absorbé l'esprit de l'offrande. — Quant à la morale, elle était originairement indépendante de la religion. Les dieux étaient indifférents à la conduite des hommes vis-à-vis les uns des autres ; ils ne punissaient que les offenses à l'égard de leur personne ; c'est graduellement et assez tard qu'ils prirent en main la cause de la vérité et de la justice.

Les dieux n'étaient pas seulement incarnés dans des animaux et des images ; mais encore dans les rois représentés comme leurs héritiers et leurs continuateurs. Ainsi, après l'établissement de l'unité nationale, le Pharaon fut supposé le descendant et le représentant du premier dieu qui avait régné sur toute l'Égypte ; cependant il n'assumait lui-même la nature divine qu'à la suite de certaines opérations magiques qui, fondées sur des rapports d'analogie pris pour des identités, lui transféraient les attributs et les qualités de son céleste prototype. A ce titre, il était par

excellence le grand-prêtre du dieu et de tous les êtres divins qui constituaient le panthéon, sauf qu'il déléguait ses pouvoirs à des prêtres de carrière. Le culte était, du reste, un pastiche des cérémonies qui remplissaient la vie du Pharaon : il s'agissait de nourrir, de parer, d'amuser, de flatter et de servir la divinité du temple. Il faut y ajouter les drames mystiques qui représentaient les principaux épisodes légendaires de la vie du dieu et qui eurent une portée magique, longtemps avant de revêtir une acception symbolique et morale.

En ce qui concerne la vie future, qui joue un rôle si considérable dans la religion des Égyptiens, M. Foucart atteste également qu'on trouve chez eux presque toutes les notions qu'on rencontre chez les non-civilisés relativement à la nature et à la destinée des âmes, conçues comme « un principe plus subtil que le corps, mais matériel, qui lui était uni pendant la vie et ne périssait pas avec lui » ; — par exemple, la croyance à la nécessité de maintenir des rapports avec le monde des morts et, par suite, les efforts pour conserver le corps ou ce qu'il en reste ; — l'hypothèse de plusieurs âmes s'emboîtant ou se juxtaposant dans le corps ; — leur répartition posthume entre les destinées diverses que l'eschatologie des peuples primitifs assigne à la portion survivante de l'individu, etc.

Qu'est-ce à dire ? Les conclusions générales auxquelles l'égyptologie a conduit M. Foucart ressemblent terriblement à celles où ont abouti, de leur côté, les adeptes de la méthode anthropologique. S'il en doute, qu'il relise — non pas les ouvrages plus ou moins tendancieux de quelques récents ethnographes, — mais les traités en quelque sorte classiques de Tylor et d'Albert Réville, *Primitive Civilization* et *Les religions des peuples non civilisés*. Il constatera qu'il a fait lui-même de l'anthropologie comme M. Jourdain faisait de la prose ; ou du moins qu'il a simplement confirmé, pour les premières manifestations de la religion égyptienne, ce que les anthropologues ont depuis longtemps établi en s'appuyant sur ce qu'ils ont appelé avec raison « la religion du sauvage », c'est-à-dire l'état psychique et religieux dont les traits communs apparaissent chez tous les peuples restés — ou retombés — au niveau inférieur de l'évolution sociale. On peut même se demander si les thèses des anthropologues, contre lesquels il n'a pas assez de sarcasmes, ne l'ont pas aidé — peut-être sans qu'il s'en doute — à formuler les interprétations qu'il attache aux plus anciennes manifestations de la religion égyptienne.

Où l'on ne peut donner tort à M. Foucart, c'est quand il distingue la

méthode comparative de l'anthropologie et de la sociologie avec lesquelles on la confond trop souvent. Quand le problème ne consiste plus à retrouver des faits qui sont trop rudimentaires pour que l'histoire puisse les atteindre et qui peuvent seulement être reconstitués par la synthèse de leurs survivances; quand il s'agit plutôt de dégager le fonctionnement des lois générales de l'évolution religieuse dans une phase plus avancée, c'est encore la méthode comparative qui nous aidera à formuler ces lois; seulement, ici, la comparaison doit s'établir de préférence entre toutes les religions qui ont atteint ce niveau de développement et dont la connaissance nous est fournie par l'histoire. « Ainsi, écrit l'auteur, nous trouvons en un pays et à une époque désignée, un dieu dont l'analyse révèle les caractères complexes; l'explication de leur formation résiste à l'étude directe; nous chercherons alors si, les caractères purement locaux écartés, le Panthéon égyptien ne contient point une divinité ayant les mêmes caractères. Puis, nous examinerons quelles sont les conditions du pays dont on étudie la divinité. Si l'état politique et social, si le développement économique ou moral y correspondent, en ce moment-là, à ce qu'était l'Égypte contemporaine du dieu égyptien qui sert de terme de comparaison, il y a bien des chances pour que l'expérience soit bonne. Il est permis de penser que la formation du dieu étranger s'est faite pour les mêmes causes et dans le même ordre qu'en Égypte. Il y a, en tout cas, présomption que l'on a trouvé un moyen, sinon de justifier entièrement cette formation, au moins de faire marcher l'enquête dans la bonne voie » (p. 197).

M. Foucart désire poursuivre cette enquête, en partant de l'Égypte, plutôt que de la Chaldée, de l'Inde, de la Grèce, etc. Soit! nous n'allons pas recommencer à ce propos la célèbre querelle des gros et des petits-boutiens. Tout ce que nous réclamons, c'est le droit d'y faire également figurer, en temps et lieu, les témoignages de l'ethnographie aussi bien que ceux de l'archéologie et du folk-lore. L'auteur dit à propos de ce dernier : « L'évolution des cultes populaires dans les civilisations encore pourvues d'une histoire permettra aussi de mieux expliquer les croyances des non-civilisés » (p. 194). N'est-il pas préférable de renverser les termes et de dire que les croyances des non-civilisés nous aideront à mieux comprendre la persistance de certaines traditions populaires, ainsi que les antécédents des religions historiques? Les exagérations des ethnographes qui veulent à toute force trouver une photographie exacte et complète des sociétés primitives dans les croyances et les coutumes ou les institutions d'un groupe isolé de peuplades actuelles ou récentes ne peuvent

affaiblir la force du raisonnement ainsi formulé, il y a longtemps déjà, par un de nos maîtres, C. P. Tiele : « La mythologie et la théologie des peuples civilisés peuvent se retrouver presque entièrement dans les traditions et les idées des peuples sauvages, sans ordre et sans arrangement, il est vrai ; mais sous une forme qui est plutôt originelle et non développée que dégénérée ». — L'ouvrage de M. Foucart, n'en déplaise à l'auteur, confirme plus qu'il ne contredit cette thèse.

GOBLET D'ALVIELLA.

Theologische Studien, Theodor Zahn zum 10 oktober 1908 dargebracht. — Leipzig, Deichert, 1908, gr. in-8, 426 pages.

Comme le titre l'indique, ce recueil de travaux concerne directement la théologie chrétienne, plutôt que l'histoire des religions. Il paraît néanmoins opportun de les signaler en détail :

N. BONWETSCH, *Der Schriftbeweis für die Kirche aus den Heiden als das wahre Israël bis auf Hippolyt*, bonne étude sur la façon dont la littérature chrétienne des deux premiers siècles, depuis saint Paul, a su trouver dans l'Ancien Testament l'annonce figurative ou prophétique de l'Église.

W. CASPARI, *Die Bundeslade unter David*, tend surtout à prouver que l'arche dite d'alliance avait un passé connu antérieurement à David, et explique avec suffisamment de vraisemblance les raisons qui déterminèrent ce roi à transporter l'arche à Jérusalem.

R. H. GRÜTZMACHER, *Die Haltbarkeit des Kanonbegriffes*, dissertation purement théologique ; ce que dit l'auteur des expériences collectives de la foi n'est pas précisément l'explication historique de la formation du canon ; car il n'a pas voulu signifier que la reconnaissance d'un livre ou d'un recueil canonique est affaire de société religieuse et non d'individu ; il enseigne plutôt le contraire, mais pour sauver l'idée du canon biblique.

A. HAUCK, *Die angeblichen Mainzer Statuten von 1261 und die Mainzer Synoden des 12 und 13 Jahrhunderts*. Excellente discussion des origines d'une collection canonique.

A. HJELT, *Michael Agricola, der erste finnische Bibelübersetzer*, montre la dépendance de ce traducteur à l'égard d'Érasme, (pour le

Nouveau Testament), de la Vulgate latine, et principalement de Luther.

L. IHMELS, *Das Verhältnis der Dogmatik zur Schriftwissenschaft*, travail purement theologique.

H. JORDAN, *Das Alter und die Herkunft der lateinischen Uebersetzung des Hauptwerkes des Irenaeus*, bonne étude critique, conclut à l'origine probablement africaine de la version latine d'Irénée, dans la seconde moitié du IVe siècle.

A. KLOSTERMANN, *Schulwesen im alten Israel*, s'efforce de tirer quelques renseignements des rares textes qui se rapportent plus ou moins directement au sujet. Mais il y a vraiment bien peu à prendre dans les exhortations de la Sagesse, au livre des Proverbes, dans *Is.* L, 4-9, même dans *Is.* XXVIII, 9-13, où M. K., fort ingénieusement d'ailleurs, trouve une allusion à l'alphabet enseigné par le maître à des enfants. Cette allusion ne semble pas très sûre.

E. F. K. MÜLLER, *Beobachtungen zum neutestamentlichen Sühneglauben*, s'efforce d'écarter l'idée de compensation, pour faire valoir l'idée morale d'expiation; peut-être les deux idées sont-elles à conserver, et doivent-elles être subordonnées à une notion plus compréhensive du sacrifice.

E. NESTLE, *Die zwei Namen Kapernaum and Kaiphas*, montre que les formes primitives de ces noms sont *Capharnaum* et *Caiaphas*.

H. OHL, *Die rechte evangelische Lehre von der Busse. Eine Prüfung der Lehre Herrhmanns von der Busse*. Question particulière de dogmatique protestante.

E. RIGGENBACH, *Der Begriff der διαθήκη im Hebraerbrief*, s'efforce de prouver que l'Épître aux Hébreux n'emploie pas, comme les Septante, le mot διαθήκη au sens d'alliance; mais seulement au sens de disposition testamentaire. L'argumentation ne paraît pas décisive, surtout si l'on s'en tient au sens rigoureux de « testament ».

W. SANDAY, *The Apostolic Decree* (*Act.* XV, 20-29), défend à la fois l'authenticité textuelle d'*Act.* XV, 29, dans la leçon orientale et commune, et l'authenticité historique du décret tout entier. L'argumentation paraît plus solide sur le premier point que sur le second. Pour sauver l'historicité du décret, M. S. admet que la dispute de Pierre et de Paul à Antioche eut lieu avant l'assemblée de Jérusalem, et que Paul ne fit pas attention à la décision de celle-ci. Mais la première hypothèse s'accorde mal avec l'Épître aux Galates, et, si peu de cas que Paul ait pu faire du prétendu décret, on ne voit pas comment il aurait

pu n'en pas tenir compte dans cette Épître, en racontant ce qui s'était passé à Jérusalem.

R. Seeberg, *Zum dogmatischen Verständnis der Trinitätslehre.* Point de vue théologique.

E. Sellin, *Die Shiloh-Weissagung*, maintient l'unité et la signification messianique de *Gen.* xlix, 10-12 ; propose trois lectures ou interprétations pour l'énigmatique *shiloh* : *sheilo*, « son désiré » ; *moshelo*, « son dominateur », *shilo* « son fils » messianique. Tout cela est bien conjectural.

D. G. Wohlenberg, *Ein alter lateinischer Kommentar über die vier Evangelien.* Il s'agit d'un commentaire des quatre Évangiles, imprimé à la suite des œuvres de saint Jérôme.

M. W. donne une idée de cette œuvre en en signalant les particularités notables, ordre des Évangiles, langage, emploi de l'Écriture, position doctrinale de l'auteur, etc. Pour finir, il conjecture, en présentant modestement son hypothèse comme vraisemblable, que cet écrit pourrait être le commentaire de Fortunatien d'Aquilée, dont parle saint Jérôme, *De vir. ill.*, 97. Érudition de bon aloi et critique prudente.

Le recueil se termine ainsi sur un travail excellent.

Alfred Loisy.

O. Gruppe. — **Die mythologische Literatur aus dem Jahren** 1898-1905 (137e tome du *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*). Un vol. in-8, de 652 pages. — Leipzig, Reisland, 1908. Prix : 16 marks.

Voici un instrument de travail indispensable à tous ceux dont les études touchent à la mythologie et à la religion grecques, complément nécessaire du *Handbuch der griechischen Mythologie und Religionsgeschichte* du même auteur. C'est une bibliographie systématique et critique à laquelle aucune œuvre importante, parue dans le cours des huit années considérées, paraît avoir échappé. Dans cette littérature surabondante, M. Gruppe a fait un choix, à la vérité très large, car comme il le remarque : « La limite entre la recherche scientifique et le dilettantisme n'est nulle part aussi difficile à tracer que dans le domaine de la mythologie où chacun croit pouvoir exercer sa fantaisie et où de véritables savants deviennent des dilettantes. » L'ouvrage ne se

recommande pas seulement par l'abondance des matières traitées et clairement exposées, mais encore par les qualités de franche critique et de haute compétence. Il se divise en deux parties. La première (p. 5-382) examine les œuvres qui embrassent un domaine étendu ; la seconde (p. 383-645) range les divinités dans l'ordre alphabétique, résume les études qui les concernent et constitue un index copieux d'usage très commode. La même étude est souvent envisagée dans l'une et l'autre partie sous ces deux points de vue.

Les questions de méthode ne sont pas négligées et leur examen offre d'autant plus d'intérêt que l'auteur embrasse une période de temps assez longue. Ainsi, il jette un coup d'œil d'ensemble sur l'œuvre des grands mythologues disparus : Usener, Rohde, Max Müller. Il indique combien les recherches d'Usener sont encore dominées par l'ancienne conception du dieu de la lumière ce qui l'entraîne à des étymologies inacceptables, comment le plus personnel de ses travaux, *Götternamen*, envisage plus spécialement, et antérieurement aux dieux de la lumière, les *Augenblicksgötter* qui, devenus des dieux particuliers puis joints aux dieux lumineux, ont constitué les grandes divinités. Cette conception, du moins sous la forme imaginée par Usener, a fourni peu de résultats certains. Usener a été plus heureux lorsque, un des premiers, il a tiré une grande partie des plus anciens mythes grecs des légendes nées du rituel ; mais là aussi il y a lieu de ne pas trop généraliser. L'importance certaine de l'œuvre d'Usener est surtout dans l'impulsion et la direction données aux études de mythologie grecque : il ne séparait pas la magie de la religion, ni l'invention mythique de la pensée religieuse. Bien qu'il n'ait que peu de contacts avec Usener ou avec Rhode, M. Gruppe reconnaît qu'ils ont rendu d'éminents services. Il demande, toutefois, qu'on évite de croire que l'animisme, dégagé par Rhode, épuise l'essence de la plus ancienne religion grecque. Il lui reproche de s'être abstenu d'utiliser le mythe craignant qu'on ne le comprît jamais et cela, précisément, au moment où ce scepticisme cessait d'être fondé. Déjà, Furtwaengler avait regretté que Rhode ait négligé les représentations figurées.

Quant à Max Müller, il a vécu assez longtemps pour voir s'effondrer sa théorie mythique dont la faveur fut un instant sans égale. M. Gruppe, qui l'a toujours combattu, juge que le temps présent a trop vite oublié quel puissant semeur d'idées ce fut.

Dans le mouvement scientifique qui s'étend de 1898 à 1905, il est aisé de distinguer les directions nouvelles qui se sont manifestées. Tout

d'abord, on constate un développement considérable de la méthode qu'en Allemagne et en Angleterre on nomme « anthropologique » et que nous appelons souvent « comparative », sans la confondre avec l'ancienne mythologie comparée. Jadis on n'expliquait les analogies relevées entre les cultes et les mythes des divers peuples qu'en supposant des rapports historiques entre ces peuples. Aujourd'hui, domine la tendance à considérer les représentations religieuses semblables comme des produits indépendants de l'esprit humain. M. Gruppe craint qu'on ne tombe dans le défaut contraire. On s'est convaincu, à bon droit selon lui, que dans la littérature antique il subsistait une couche profonde de représentations religieuses qu'on peut considérer comme se rapportant à la religion la plus ancienne. Or, ces survivances se retrouvent, en partie, chez les non-civilisés et il apparaît que l'étude des représentations de ces derniers peut fournir de précieux renseignements sur le développement des mythes et usages antiques. Cette conception n'est nullement celle du savant mythologue ; cependant, il ne refuse pas de lui accorder sa part, mais une part très petite et limitée aux survivances. Il reconnaît que, sur certains points, elle a fait avancer la connaissance de l'antiquité classique ; toutefois, il s'effraie des applications intempestives et il s'efforce d'élever une digue contre le flot montant. À son avis, le nombre des contacts entre peuples, même quand ces contacts ne sont pas attestés par l'histoire, est beaucoup plus considérable qu'on ne l'admet généralement. M. Gruppe se fonde sur l'art de l'Europe préhistorique qui atteste des échanges suivis soit par caravanes, soit, d'après M. Hoernes, de tribu à tribu. Mais ne pousse-t-il pas à son tour les choses à l'excès quand il se refuse à croire qu'on puisse trouver, même en Polynésie ou en Amérique, de purs non civilisés, c'est-à-dire des tribus qui n'aient pas été touchées par le courant de la civilisation historique? Il s'agit moins, en réalité, d'expliquer les rites des peuples classiques par les pratiques des non civilisés que de pénétrer la valeur religieuse de ces manifestations. Il n'est pas question, surtout, d'imposer l'hypothèse totémiste, devenue si particulièrement odieuse à nombre d'historiens classiques. Le prochain *Bericht* devra examiner la question plus à fond et dans sa vraie lumière. Car le grand progrès accompli dans ces dernières années est d'avoir développé les notions essentielles et fécondes formulées par Robertson Smith, tout en montrant l'inutilité du recours au totémisme. Il faut donc se garder de lier à ce dernier le sort de la méthode anthropologique et de croire qu'il suffit, pour la dédaigner, de repousser le totémisme du domaine

de la religion grecque. Certaines exagérations mises à part, on reconnaîtra que le mouvement qui entraîne, de plus en plus, les historiens des religions à utiliser les résultats de la méthode comparative, est profondément réfléchi. M. Gruppe le sait bien, puisque voilà trente ans qu'il combat le point de vue inauguré par Mannhardt.

M. Gruppe note l'importance d'un autre mouvement : la tendance de plus en plus nette à diminuer la part de l'influence phénicienne dans l'élaboration de la mythologie grecque. L'auteur des remarquables *Grieschische Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen* (premier volume seul paru, 1887) a renoncé de son côté à bien des rapprochements. Il abandonne aussi certaines étymologies sémitiques (Nysos dans Dionysos, Iapetos) ; celles qu'il maintient ne sont plus données que comme « vraisemblables » (p. 63); mais, pour quelques-unes, c'est encore trop. Comment peut-on maintenir aujourd'hui que « Minos » est un nom d'origine phénicienne? Le rapprochement onomastique entre Mélicerte et Melqart offre moins de difficulté ; mais quelle signification peut-il avoir si les cultes et les mythes n'ont aucun contact? Car on a beau chercher, on n'en trouve aucun. Le seul qu'évoque M. Gruppe, en suivant ici M. Frazer, c'est que les deux divinités sont portées l'une et l'autre par un animal marin. Il serait bon, avant d'instituer une comparaison entre deux représentations figurées, de préciser le sens de chacune d'elles, sinon on s'expose à de graves erreurs [1] comme c'est ici le cas. Mélicerte est représenté sur un dauphin parce qu'il passait pour avoir été sauvé par cet animal marin. Quant à Melqart, les monnaies le montrent sur un hippocampe, non pour traduire une conception mythique des Phéniciens [2], mais selon l'invention du graveur, vraisemblablement grec, qui devait exprimer par l'image l'activité maritime de ce peuple. A l'époque romaine, on exprimera le même fait en plaçant Astarté sur la proue d'un navire.

1) D'une fausse interprétation des monuments figurés, M. Gruppe (p. 63) conclut qu'Astarté fut considérée, dès au moins le VII[e] siècle avant notre ère, comme une déesse de la lune. Les Phéniciens (Astarté), les Syriens (Atargatis) et les Babyloniens (Ishtar) encadraient constamment leur déesse-Vénus du croissant lunaire et du soleil, mais ne l'identifiaient ni avec l'un ni avec l'autre. — P. 57. Azizos et Monimos ne sont jamais représentés à cheval comme les Dioscures. Nous inclinons maintenant à rattacher ces divinités arabes, dans le texte de Julien, à Émèse plutôt qu'à Édesse.

2) Le rapprochement de Mélicerte et de Ino avec Ichthys et Derceto n'est pas valable, car Ichthys n'a aucun contact avec Melqart. Ichthys est un terme grec visant Simios.

Si l'influence phénicienne a justement perdu de sa faveur auprès des mythologues, celle des anciennes populations d'Asie Mineure et de la mer Egée s'est imposée avec force. Le prodigieux succès des fouilles mycéniennes et minoennes pose, en effet, de nouveaux problèmes. Contrairement aux tentatives faites dans ce sens, et, somme toute, peu réussies, M. Gruppe n'identifie pas la civilisation homérique à la civilisation mycénienne. Certes, l'épopée conserve maints traits archaïques; mais ils ont été transposés, fondus avec de plus récents et le monde homérique n'est proprement qu'une fiction disparate où l'on ne peut plus reconnaître les diverses couches de civilisation. En ce qui concerne les découvertes poursuivies en Crète depuis 1900, la répercussion sur les études d'histoire religieuse ne peut manquer d'être profonde, mais ce n'est pas encore dans ce volume qu'on peut la discerner. Des recherches de M. Evans sur les cultes du pilier et de l'arbre, — qui appelaient une critique détaillée, — M. Gruppe se contente de tirer cette conclusion que la Grèce, dès une époque très reculée, possédait une même civilisation avec les côtes orientales de la Méditerranée. S'il s'agit des côtes d'Asie Mineure, l'observation paraît exacte, mais si l'on vise la Phénicie, on est en droit de faire les plus expresses réserves.

En dehors de sa très grande utilité comme répertoire, on voit que l'ouvrage de M. Gruppe permet de mesurer l'importance des diverses tendances et le gain de chacune d'elles depuis 1895. Nous avons été entraîné à discuter surtout les tendances de l'auteur, mais c'est le meilleur hommage que nous pouvions rendre à sa personnalité scientifique. Ajoutons que l'impartialité de M. Gruppe est complète : quelle que soit sa conception des faits il présente toujours un exposé fidèle des vues de l'auteur, se contentant souvent d'une phrase pour formuler son avis. Tous les travailleurs seront reconnaissants au savant mythologue de ce nouvel instrument de recherches qu'ils doivent à son infatigable labeur.

René Dussaud.

Clifford H. Moore. — **The Distribution of Oriental Cults in the Gauls and the Germanies**, extrait des *Transactions of the American Philological Association*, t. XXXVIII, 1908, 42 p. in-8°.

M. Clifford H. Moore a entrepris un ouvrage sur l'infiltration et la

répartition des cultes orientaux dans les provinces occidentales de l'Empire romain. Dès 1900 il a fait paraître dans les *Harvard Studies in Classical Philology*, t. XI, le chapitre concernant la Bretagne. Dans ce nouveau travail préparatoire on trouvera les 220 inscriptions relatives aux cultes orientaux en Gaule et en Germanie classées géographiquement avec indication des dates et de la qualité des dédicants. Achevé en janvier 1907, ce travail a pu tirer profit des leçons de Franz Cumont sur *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1906); mais il n'a pas connu le premier volume du grand ouvrage de J. Toutain consacré aux *Cultes officiels romains et gréco-romains dans les provinces latines de l'Empire romain* (Paris, 1907). En attendant que paraisse le deuxième volume, qui comprendra l'étude des cultes orientaux en Occident, on aimera peut-être en trouver ici la répartition (le chiffre qui suit le nom du dieu indique le nombre d'inscr. sur lesquelles il est nommé).

Deus Caelus, 1 (Heddernheim, *CIL.*, XIII, 7330); Belus, 1 (Vaison, XII, 1277, Septime Sévère); Dea Caelestis, 1 (Mayence, XIII, 6671, Julia Domna identifiée à Caelestis); Bellona, 8 (XIII, 2872, Alésia; 3637, Trèves; 5351-2, Moirans s/ Morge; 5408, Mandeure; 5670 Langres; 6666, Mayence; 7281, Castellum Mattiacorum, en 236); Jupiter Olbius, 1 (XIII, 7346, Heddernheim); Jupiter Ammon, 2 (XIII, 5410, 5415, Mandeure); Jupiter Sabasius, 2 (XIII, 6708, Mayence, sous Alexandre Sévère; 1496, Vichy [répété sur 2 des 80 tablettes d'argent trouvées en 1864, représentant le dieu, dont 67 sont au Musée de Saint-Germain]); Jupiter Heliopolitanus, 4 (XII, 3072, Nîmes, fin du IIe siècle; XIII, 5936, Grand; 6331, Brötzingen 6558, Zellhausen, en 249 et le dédicant originaire de Beryte comme à Nîmes); Jupiter Dolichenus, 27 (XII, 403-4 Marseille; *Germanie Supérieure* : XIII, 6334, Pforzheim; 6383, Köngen; 6623, Obernberg, en 207; 6646, Stockstadt, en 191; XIII, 6707 et *Korresp.-blatt d. West. Zt.*, 1906, 2, 5, 6, Mayence, vers 211-28; 7381 *a*, 7342 *a-b*, 7343-5, 7345 *a*, Heddernheim; 7411, Grosskrotzenburg, en 191 ou 211, 7453-7, Saalburg; 7566 *a*, Wiesbaden, en 194; *Germanie Inférieure* : 7786, Rigomagus, en 250; 8201, Cologne, en 211; 8620, Vetera, en 243);

Isis et Sérapis, 35 (*Narbonnaise* : XII, 263, Fréjus; 402, 410, Marseille, v. 161-9; 714, 10-11, 734, Arles; 1532, Mons Seleucus; 1562, Die; 1919, Vienne; 2215, Grenoble; 2217, Parizet; 3043, 3058-61, 3224, 4068, Nîmes; 4184, Sextantio; *Aquitaine* : XIII, 153, Saint-Bertrand de Comminges; 575, Bordeaux; *Lugdunaise* : 1737-8, Lyon; 3010[1], Meaux; *Belgique* : 3461, Soissons; *Germanie Supérieure* : 5233, Baden en Suisse; 5384, Besançon; 6638, Stockstadt; 7378, Heddernheim; 7610, Marienhausen; *Germanie Inférieure* : 8190, 8191, 8246; *Westd. Ztschr.*, 1899, 419, Cologne, la dernière en 179).

Magna Mater et Attis, 79 dont 54 tauroboliques (indiquées par une astérisque). *Narbonnaise* : XII, 1* Vintium ; *Rev. épigr.*, 1903, 37, Moutiers-en-Tarentaise ; XII, 135 Sitten ; 251*, Fréjus ; 357*-8*, Riez ; 405, 411, Marseille, 1222*, en 185-92, 1223, Orange ; 1331*, Vaison ; 1567, en 245, 1568*-9* et *Rev. épigr. du Midi*, 1888, 389*, en 198-209, Die ; 1744*-5*, en 209-11, Valence ; 1782* en 184, Tegna ; 1827 (?), 1878 (?), 1917, Vienne ; 5967[2] entre Arles et Tarascon ; 4321*, 4322, 4323*, en 198-200, 4324* en 206 ou 263 ; 4325*-9* Narbonne ; 5372, Elecla. — *Aquitaine* : XIII, 83, Labroquère ; 504*-25*, Lectoure, de 176 à 241 ; 572-3*, Bordeaux ; 947 et *Rev. épigr.*, 1906-7, p. 198*, Périgueux. — *Lugdunaise* : 1751* en 160, 1752* en 190 ; 1753* en 194 ; 1754* en 197, 1755* en 202-4 ; 1756* ; 1961, 2020, Lyon ; 2499, 2500, Belliciam ; 2529*, Marlieu ; 2896, Mesves ; *Acta* de Ruinart, 1689, p. 69 et Greg. Turon., *Glor. Conf.*, 76, Autun. — *Germanie Supérieure* : 5133, Amsoldingen ; 5358, Groson ; 5451*, Vesoul ; 6292, Aquae ; 6443, Cannstadt ; 6664, Mayence ; 7281, 7317, Castelium Mattiacorum, en 224 et 236 ; 7458, Saalburg, v. 138-61 ; 7531, Kreuznach ; *Germanie Inférieure* : 7865, Pier.

Mithra, sans redonner ici la liste des 87 inscriptions (9 peuvent être datées entre 146 et 270) publiées par Cumont, signalons les 12 que M. Clifford Moore propose d'ajouter à sa liste. Aucune ne vient s'ajouter aux 13 de Narbonnaise ni aux 4 d'Aquitaine, mais 1 de Belliciam, XIII, 2503 aux 5 de Lugdunaise ; 2 de Hérapel, XIII, 4472, 4477 et 1 de Dieuze, XIII, 4735 aux 6 de Belgique ; 5 d'Aquae Mattiacorum, XIII, 7570, a, b, c, d, 751, a et 1 d'Oppenheim, XIII, 6274 aux 49 de Germanie Supérieure ; 1 de Sechten, XIII, 8155 et 1 de Cologne, 8246, aux 10 de Germanie Inférieure. Aux 49 localités pour lesquelles ces 99 textes attestent le culte de Mithra, et aux 10 autres localités où ce culte est connu par des monuments anépigraphes, je puis encore ajouter : Alésia (Espérandieu, *Pro Alesia*, 1907, p. 203) et les Martres-Tolosanes (Espérandieu, *Bas-reliefs*, II, 938), Auch (*ibid.*, 1047), Bordeaux (1081).

A la fin du mémoire du savant Américain, on trouve une table indiquant, pour un certain nombre de grandes villes gallo-romaines, la proportion des différents cultes. Ainsi, à Vienne, 3 textes mentionnent Jupiter, 1 Junon, 2 Apollon, 1 les Di Conservatores, 1 Fama, 1 Fortuna, 2 Genius, 1 Honor, 1 Lares, 2 Mars, 4 Matres, 5 Mercure, 1 Proserpine, 2 des divinités celtiques, 2 Silvanus, 1 les Tutelae, 1 Venus, 1 Isis-Sérapis, 1 ou 3 Magna Mater, 1 Mithra. En face des chiffres fournis par cette grande ville, centre pour l'administration et pour l'industrie, il est intéressant de mettre ceux qui proviennent d'une place de guerre et de négoce comme Mayence : 31 Jupiter, 17 Junon, 5 Minerve, 1 Apollon, 3 Augustus, 1 Bona Dea, 2 Bonus Eventus, 1 Diane, 11 Fortuna, 23 Genius, 2 Hercule, 5 Honor, 1 Hygie, 3 Lares, 1 Luna, 8 Mars, 1 Matres, 4 Mercure, 1 Numen Castrorum, 1 Nymphae, 1 Penates, 1 Pietas

Legionis, 4 divinités celtiques, 1 Tutelae, 1 Vesta, 4 Victoria, 1 Dea Caelestis, 1 Bellone, 1 Jupiter Sabasius, 3 Jupiter Héliopolitanus, 1 Magna Mater, 5 Mithra. Bien d'autres considérations importantes ressortent de ce tableau et de l'étude qui le précède : les cultes orientaux, à l'exception de celui de I. O. M. Dolichenus, trouvent beaucoup plus de fidèles parmi les civils de petite condition que parmi les militaires; leur diffusion commence sous Antonin, atteint son apogée au temps des Sévères et disparaît dans la ruine générale qui précède la réorganisation d'Aurélien et de Dioclétien. Malgré la rapidité de leur expansion, leur proportion en regard de tous les autres cultes ne dépasse pas 17 : 100 en Narbonaise, 15 : 100 dans les *Tres Galliae*; 14 : 100 dans les deux Germanies. C'est au renom exceptionnel d'un Mithraeum ou d'un Taurobolium que sont dues les 22 dédicaces à la Magna Mater de Lectoure ou les 10 ex-voto mithriaques de Heddernheim ; les premiers évêchés chrétiens apparaissent dans les villes où les cultes orientaux sont le plus développés ; quel que soit ce développement, l'épigraphie tend à prouver que, pour la Gaule, comme pour l'Italie (ainsi que M. Macchioro l'a montré en 1907 dans la *Revue archéologique*), on s'est fort exagéré l'importance prise par les cultes orientaux dont les adeptes restent longtemps des étrangers ou descendants d'étrangers et qui n'ont jamais réussi à entamer sérieusement le bloc si résistant des cultes indigènes protégés par le vernis reçu de ce Panthéon gréco-romain, syncrétisme qui, malgré les efforts de quelques empereurs, demeure la religion officielle jusqu'au jour où Constantin lui substituera le Christianisme.

A. J.-Reinach.

C. Bouglé. — **Essais sur le régime des castes.** (Travaux de l'Année sociologique, publiés sous la direction de M. E. Durkheim.) — Paris, F. Alcan, 1908, 1 vol. in-8 de xii-279 pp.

Toute définition *a priori* de la caste, étant plus ou moins fondée sur les usages courants du mot, risque de ne se trouver adéquate à aucune réalité sociale. Sans doute, les influences qui ont donné naissance au système des castes, dans l'Inde, ont existé un peu partout, et il n'est pas faux de dire, comme M. Bouglé, que « la caste hindoue n'est que la synthèse d'éléments partout présents, le prolongement et comme l'achèvement de lignes partout ébauchées, l'épanouissement unique de

tendances universelles. » Néanmoins, en tant qu'organisme complet et vivant, le régime des castes est strictement hindou. Le définir, c'est simplement en dégager les traits essentiels, tels qu'on les observe aujourd'hui dans l'Inde. Pourquoi, dès l'abord, s'embarrasser d'une définition, qu'on sera forcé ensuite de retoucher? Spécialisation héréditaire, dit M. Bouglé, hiérarchie, répulsion réciproque, voilà les trois éléments nécessaires. Mais nous reconnaîtrons ensuite que la spécialisation héréditaire, fréquente assurément, mais non obligatoire, est bien plutôt une conséquence qu'une condition originelle du régime, et que la hiérarchie des castes, fixée dans ses grandes lignes, n'est ni immuable, ni rigoureuse dans le détail. Des trois termes de la définition, un seul restera intact, la répulsion mutuelle. Il paraît donc que le mieux soit de commencer par un tableau de l'état présent du régime des castes, pour en étudier ensuite le passé et en déterminer les origines. C'est la marche qu'a suivie M. E. Senart dans son excellent petit livre, *Les Castes dans l'Inde* (1896, réimpression d'articles parus dans la *Revue des Deux-Mondes*), et je ne crois pas qu'on puisse actuellement donner un exposé sommaire qui soit plus lucide et mieux informé, ni en tirer des conclusions plus prudentes.

M. Bouglé a eu sous les yeux cet excellent guide, dont il s'est plu à proclamer lui-même le mérite. S'il n'en a pas suivi le plan, c'est sans doute parce que son Essai n'est pas un travail d'exposition, mais uniquement de discussion. Dans la première partie, consacrée à étudier « les racines du régime des castes », les faits, tant anciens que modernes ne sont donc invoqués qu'en vue de la recherche des origines. M. Bouglé n'a pas eu tort de ne pas recommencer un exposé qu'on trouvera dans les ouvrages descriptifs, mais il faut avertir le lecteur que cette section du livre ne le dispensera pas absolument de les consulter ; au reste, les références abondantes parsemées au bas des pages signalent les travaux importants.

Après avoir écarté en quelques mots l'explication « artificialiste », qui trouve encore des tenants, voltairiens attardés, M. Bouglé réfute l'explication « économique », selon laquelle l'histoire de l'industrie humaine donnerait la clef de la formation comme de la hiérarchisation des castes; puis il aborde les théories qui rapprochent la caste de la famille, et particulièrement celle de M. E. Senart. Si l'on admet que « l'antique famille âryenne est essentiellement une association religieuse, groupant pour un même culte, autour d'un même foyer, les gens de même sang », si « le désir d'assurer la continuité et la pureté

de ce culte inspire la plupart des prescriptions qu'elle formule pour ses membres », il est impossible de ne pas reconnaître que « les prohibitions qui tendaient, jusque dans la cité antique, à empêcher les « étrangers » de se mêler ou même de manger ensemble, sont celles-là mêmes qui dressent, entre les castes de l'Inde, de si hautes barrières ». Et, en effet, quand on a éliminé de la notion de caste tout élément occasionnel, tel qu'identité de situation sociale, de métier, d'habitat, de croyance religieuse individuelle, il ne reste, pour en caractériser l'essence, que les règles dont elle entoure le *connubium* et la commensalité, c'est-à-dire, comme le remarque M. Senart, celles qui recouvrent exactement « le domaine du vieux droit gentilice ».

On devine ce que M. Bouglé objecte à cette théorie. C'est d'abord que la prétendue singularité de la famille âryenne est probablement imaginaire — les scrupules généraux de pureté, non plus que ceux qui limitent le *connubium* et la commensalité, n'étant pas le lot des seuls Aryens — et qu'il n'y a pas de raison décisive pour présumer que les peuples de race âryenne n'ont pas eu, à l'origine de leur système social, une organisation du clan semblable à celle qu'on constate chez les peuplades totémiques ; ensuite que la loi d'endogamie de la caste est précisément le contraire de la loi d'exogamie de la *gens*. Sur ce dernier point, l'accord est plus aisé qu'il ne paraît ; ce n'est pas la caste que M. Senart rapproche directement de la *gens*, mais le *gotra*, exogame comme elle ; l'organisation de la caste se serait modelée sur celle de la famille, mais par l'intermédiaire d'un groupe plus étendu, la tribu, famille élargie, où l'endogamie peut être regardée comme normale. M. Bouglé ne conclut pas. Il ne paraît pas très disposé à concéder que la famille soit le groupe primaire des formations sociales, mais je pense qu'en n'insistant pas sur le côté « âryen » du système et en disant clan là où M. Senart dit famille âryenne, il serait assez porté à admettre la théorie. C'est qu'en effet il est impossible de ne pas être frappé de cette remarque que la caste implique entre ses membres le sentiment d'une parenté, fort large sans doute, puisque la caste n'a pas de héros éponyme, mais fondée sur une certaine cohésion généalogique qui établit entre les individus un lien religieux. Ce lien est en somme fort analogue, endogamie mise à part, à celui qui unit les membres d'un même clan.

Plus les castes ont le souci de leur intégrité, se ferment, se soumettent à des règles minutieuses, plus elles grandissent dans l'estime publique. Or, celles qui ont le plus énergiquement repoussé le contact des autres, se sont asservies à plus de scrupules de pureté, ce sont les castes

brâhmaniques. Dès les temps védiques, la classe sacerdotale, d'où elles sont issues, étant la dépositaire des formules et des rites, la gardienne du sacrifice, l'intermédiaire indispensable entre les hommes et les dieux, participait par là à l'essence divine et jouissait d'une prééminence spirituelle incontestée. C'est d'un consentement unanime que le brâhmane a pris le pas sur les autres castes ; celles-ci se classent plus ou moins haut dans la hiérarchie, sont sujettes à monter ou à descendre, selon que la race, le mode de vie, les occupations, les observances les rapprochent plus ou moins de l'idéal de pureté brâhmanique. M. Bouglé a fort bien vu que tout le système est religieux dans son essence ; nous dirons avec lui que « l'examen sociologique de l'Inde, bien loin d'apporter une confirmation aux thèses de la philosophie de l'histoire « matérialiste », tendrait plutôt à confirmer ce que les plus récentes recherches sociologiques démontrent de toutes façon : le rôle prépondérant que joue la religion dans l'organisation première des sociétés ».

Si les idées génératrices du système des castes font partie du patrimoine commun des peuples primitifs, la persistance et la continuité de leur action sont spéciales au peuple hindou M. Bouglé, dans la seconde partie de son Essai, montre la vitalité du régime. Les idées égalitaires qui résultent de la doctrine bouddhique n'ont jadis rien pu contre lui ; aujourd'hui, il ne semble pas que, malgré la pression de l'administration anglaise, l'influence de la civilisation occidentale puisse davantage.

Dans sa troisième partie, M. Bouglé étudie les effets du régime sur les races, sur le droit, sur la vie économique et sur la littérature. On s'attend à ce que l'existence des castes ait contrarié la fusion des groupes ethniques, si divers dans l'Inde ; cela est vrai en effet, mais pas assez pour qu'on puisse aujourd'hui distinguer assez nettement les types ; dans la mesure où l'on peut encore parler de races, il ne ressort de la comparaison entre leurs facultés intellectuelles aucune conclusion positive ; aussi les hypohèses de l'anthroposociologie ne s'appuient-elles pas, en Inde, sur des bases moins précaires que dans les autres pays. Le chapitre assez touffu que M. Bouglé consacre au droit aboutit à démontrer que, par la faute des mêmes influences religieuses qui sont responsables du régime des castes, la *cité* a manqué à l'Inde, de même que la notion d'un droit purement civil ; et cette vue est juste.

Deux chapitres sur la vie économique, intéressants et puisés à de bonnes sources, mais sommaires, sont suivis d'un chapitre sur la littérature où l'on sent, plus que dans les autres le manque d'une connaissance personnelle des textes. M. Bouglé ne s'offensera pas d'une re-

marque qu'appelle plus d'une partie de son livre, mais particulièrement celle-ci : sa discussion est fondée sur des opinions de spécialistes plutôt que sur l'impression personnelle des œuvres indigènes. Il a soigneusement compulsé les travaux des indianistes, mais il ne connaît pas l'esprit hindou par contact direct ; il reflète les doctrines de divers auteurs contemporains, appartenant à des écoles divergentes ; on conçoit qu'il ne puisse pas toujours poser exactement les questions. Cela dit, je rends hommage à la richesse et à la conscience de la documentation[1]. Le livre est clair, très accessible au grand public ; il répandra sur la question des castes des notions justes et des doctrines prudentes.

F. Lacôte.

Alois Musil. — **Arabia Petraea III**. *Ethnologischer Reisebericht.* Un vol. in-8° de xvi-550 pages et 62 figures. — Vienne (Kaiserliche Akademie der Wissenschaften), Alfred Hölder, 1908.

Les deux premières parties de cette excellente publication, patronnée par l'Académie des Sciences de Vienne, sont consacrées au récit de voyage, à la description des sites et des ruines et portent les sous-titres de *I, Moab* et *II, Edom* (en deux tomes). On doit encore à M. Musil la carte la plus détaillée et la plus exacte qui ait été levée de ces régions. La troisième partie que nous annonçons répond aux mêmes préoccupations que les *Coutumes des Arabes au pays de Moab* du P. Jaussen[2]. Cependant, les deux ouvrages, s'ils permettent souvent le contrôle de l'un par l'autre, se complètent sans faire double emploi. Le P. Jaussen s'est plus particulièrement attaché à décrire minutieusement les rites dans un domaine plus restreint, notamment les variétés du sacrifice, tandis que l'œuvre de M. Musil est plus spécialement ethnographique. Ainsi, il a consacré une centaine de pages à la liste des tribus et à leurs ramifications, indiquant leurs particularités, leur signe distinctif ou *wasm*, leur habitat, leurs points d'eau. Puis, il passe en revue la demeure (tente ou maison), la nourriture, le vêtement, le mariage et la famille, la naissance, la cir-

1) Il conviendrait d'avertir le public qu'il y a deux Burnouf et de ne pas citer tantôt l'un tantôt l'autre sans indication de prénom. La transcription des mots sanskrits est unifiée d'une manière presque satisfaisante ; elle est correcte en général ; p. 30 et 138, corriger *çaturvarnya* en *câturvarnya* ; p. 37, n. 2, lire *Mahâbhârata* ; page 96, corriger Triganku en Triçanku.

2) Cf. *RHR*, 1908, II, p. 117-123.

concision, le rôle des esclaves, les jeux, les poésies, les animaux domestiques, l'agriculture, la magie, les esprits, le culte des saints, les lois du désert, la guerre et la mort. De nombreux textes recueillis sont donnés en transcription et traduits ; le volume est agréablement illustré.

Nous noterons quelques observations du savant explorateur pour donner une idée de la richesse de son information. Il faut prendre garde que les coutumes varient souvent, pour le détail, d'une tribu à l'autre d'où il résulte quelque divergence chez les divers observateurs, même quand leurs récits sont exacts. Ainsi on est d'accord pour considérer le sacrifice appelé *ḥeluyyé* comme consacrant l'union des époux : le fiancé égorge une brebis et asperge de sang sa fiancée[1]. Le mariage consommé, la jeune femme, dans les tribus devenues sédentaires, reste pendant sept jours hors de la société, cachée sous la tente, sauf simulacre de fuite pendant la nuit conservé chez certains groupes comme survivance des coutumes du désert. C'est à la fin de cette période que M. Musil place le sacrifice du henné avec toilette de la jeune femme qui la réintègre dans la société sous une forme nouvelle, tandis que le P. Jaussen cite le sacrifice du henné avant le sacrifice *ḥeluyyé*. En réalité, nous avons deux sacrifices semblables avec toilette de la fiancée ou de la mariée constituant le premier un rite d'entrée et le second un rite de sortie. Pendant les sept jours de claustration de la jeune femme, on ne doit pas nettoyer sa demeure, de peur d'attirer les *djinns* sur les jeunes époux et de les vouer à une mort prématurée. Pendant cette période critique, les jeunes gens sont désignés sous les noms de *'arîs* et *'aroûs*; puis, jusque vers la naissance du premier enfant, on les nomme *khaṭîb* et *khaṭîbé*; enfin, ils sont mari *djôz* et femme *mara*.

Chez les nomades, après le sacrifice *ḥeluyyé*, la fiancée fuit dans le désert où le fiancé court la chercher, emportant des provisions de bouche et deux peaux de moutons comme couvertures. Pendant six jours la jeune femme se cache dans le désert et nul, sauf le jeune homme, ne sait où la trouver. Ils n'ont alors pour tout abri que les deux peaux de mouton. Ce détail paraît indiquer, bien que l'auteur ne relève pas le fait, que les mariages n'ont lieu qu'en certaine saison et jamais en hiver qui est souvent fort rude au désert. Si la jeune femme ne s'enfuyait pas, non seulement elle se couvrirait de honte, mais elle n'aurait que des enfants débiles. Chez certaines tribus cette disparition doit se prolonger un mois, chez d'autres six mois — ce qui paraît imposer

1) Cf. le fiancé sanglant de la légende d'Abraham, *RHR*, 1908, II, p. 158.

le mariage au début du printemps. Chez les Terâbin et les 'Amârin, la fiancée ne s'enfuit pas. Le fiancée pénètre dans la tente, un bâton dans la droite et un medjidi (un écu) dans la gauche et laisse le choix à la fiancée. Celle-ci reste sous la tente, sept jours durant, tandis que le jeune homme sort prendre ses repas chez les voisins. Les devoirs du mariage et les coutumes extrêmement sévères qui protègent la vertu des jeunes filles et des femmes sont exposés avec précision (p. 207-210) en quelques pages curieuses.

La circoncision est décrite avec des détails inédits (p. 219-224). Dans les tribus observées, elle se pratique sur les garçons et sur les filles. L'âge le plus favorable est celui de trois ans, mais fréquemment les enfants sont plus âgés.

Les Arabes nomades récitent peu de prières; ils demandent à Allah, de leur propre mouvement, ce qu'ils désirent. Allah est un dieu bon et secourable; le mal provient des mauvais esprits, notamment du mauvais œil : le *'aïn*, mais chez les Terâbin *nafs* (âme). D'ailleurs, les Arabes expliquent que si quelqu'un envie une femme, un enfant, un vêtement, il leur cause du mal avec son âme et ils en souffrent. Envie-t-il un animal, son âme agit sur ce dernier jusqu'à le faire périr à moins que le propriétaire de l'animal ne s'en défasse à temps. Cela vient à l'appui de l'explication donnée par M. Doutté d'une coutume répandue en Syrie comme dans le nord de l'Afrique et généralement dans les milieux musulmans, à savoir qu'on vous offre immédiatement tout objet dont vous vantez devant son propriétaire la beauté et les qualités [1]. En l'offrant, on détourne le mauvais œil parce qu'on cesse, ne serait ce que pendant le prononcé des paroles, d'en assumer la propriété. Si on connaît la personne qui a le mauvais œil, on lui dérobe un pan de son vêtement qu'on brûle et avec lequel on fumige l'être qui souffre. Si on ne la connaît pas, on interroge quelque devin. Comme préservatif général, chaque femme, enfant, jument ou chamelle, porte des amulettes.

Si l'Arabe est épris de liberté, si le vol et le pillage sont ses occupations favorites, il a cependant le sentiment de faire partie d'une société strictement organisée. Il n'existe aucun code, mais une coutume que le *chaikh* ou chef de tribu doit faire respecter. La vengeance du sang par sa gravité même rend le meurtre relativement rare, bien que les différends entre tribus soient constants, ne serait-ce qu'au sujet des pâturages et des points d'eau.

1) Ed. Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du nord*, p. 321.

Les pratiques funéraires sont notées avec soin et l'auteur y ajoute un paragraphe intéressant sur la survie après la mort et les sacrifices aux morts. On constatera, de même que chez les anciens Hébreux, la double croyance à la survie dans la tombe et à une sorte de *cheol* ou de lieu de réunion des morts. Pour les Arabes, après l'inhumation, l'âme s'envole vers Jérusalem et s'enfonce dans le monde souterrain par l'ouverture du puits des esprits, situé sur l'emplacement du temple de Jérusalem. On reconnaît la légende qui a cours dans la ville sainte sur le *Bir el-Arouâḥ* ou puits des âmes dans la grotte ménagée au-dessous du rocher *eṣ-ṣakhra* au centre de la mosquée d'Omar. Dans l'esprit des Arabes cette double croyance n'implique pas une contradiction et l'on voit aussitôt combien sont peu fondées les théories qui font état d'une telle contradiction dans les croyances similaires des Israélites. Certaines tribus ont adopté la notion du paradis et de l'enfer, mais placent l'un et l'autre sous Jérusalem. Parfois, on admet que l'âme prend l'aspect d'une mouche.

Le mort est pourvu de l'essentiel pour sa vie souterraine. D'après la description de M. Musil, le sacrifice du chameau à la fête de la *ḍaḥiyyé* est bien un sacrifice au mort.

L'animal doit être sans défaut, on le charge comme pour un long voyage avec une provision d'eau et de nourriture, avec des pipes — si le mort avait coutume de fumer — et on l'immole en formulant à haute voix que l'offrande est faite au mort. La dépouille est partagée entre les pauvres de la tribu. Chez les Charârât, on offre au mort une chamelle, également sans défaut. La chair en est cuite derrière la tente, parce qu'elle est destinée au mort. Chez les Heweitât, le mourant désigne la chamelle qui lui sera offerte et qui le rejoindra dans la tombe par la vertu du sacrifice; c'est naturellement celle qu'il préférait pour ses randonnées guerrières, ses *ghazou*. Mais il est très vraisemblable, comme l'a recueilli le P. Jaussen, que l'animal est en même temps immolé pour l'expiation des péchés[1]. Envoyé dans l'autre monde pour un office déterminé, on en profite pour le charger des péchés de la tribu et il joue ainsi le rôle de bouc émissaire. La *daḥiyyé* est la fête la plus remarquable que pratiquent les Arabes parce qu'ils conservent sous son couvert de très vieilles traditions qui la distinguent de la fête musulmane proprement dite du 10 de Dhou el-Ḥidjdjah.

Les renseignements qu'apporte M. Musil sont nombreux et précis ; il

1) Jaussen, *o. l.*, p. 372.

les présente sous une forme concise et prend soin, lorsqu'il y a lieu, de distinguer entre pratiques des Arabes nomades et pratiques des Arabes sédentaires. Ce troisième volume de la description de l'Arabie Petrée n'est pas le moins intéressant et il faut en remercier le savant et courageux explorateur.

René Dussaud.

James Alan Montgomery. — **The Samaritans.** *The earliest jewish sect, their history, theology and literature.* — Philadelphia, the John C. Winston C°, 1907. In-8, xii-358 p. Prix, 2 doll.

On connaît assez exactement l'origine de la secte des Samaritains, due à l'ambition de Manassé qui, pressé, d'une part, de répudier sa femme Nicaso, fille du Couthéen Sanaballat, attiré d'autre part par la promesse que lui fit son beau-père d'obtenir de Darius l'autorisation d'élever sur le Garizim un temple rival de celui de Jérusalem, finit par opter pour cette dernière alternative. De nombreux volumes ont déjà été publiés, relatifs aux Samaritains. Il était bon de coordonner les renseignements qui les concernent, de les grouper méthodiquement et d'en faire une exposition claire.

L'ouvrage de M. M. s'adresse aux étudiants qu'intéressent plus particulièrement les études bibliques; il vise également le grand public qui de plus en plus fait voile chaque année vers la Palestine et ne manque pas, dans ses pérégrinations évangéliques, de pousser une pointe jusqu'à Naplouse. Des reproductions photographiques ornent agréablement le livre et instruisent le lecteur en l'amusant. Faute d'avoir un portrait de Manassé, on doit se contenter d'un groupe de Samaritains modernes; il faut surtout féliciter M. M. d'avoir fait reproduire quelques inscriptions ou textes. C'est une idée excellente.

L'auteur commence par raconter comment, après une nuit de plusieurs siècles, les Samaritains revinrent, en quelque sorte, à l'ordre du jour, grâce aux travaux et aux voyages de Joseph Scaliger (1583), de Pietro della Valle, de Huntington, Maundrell, A. Morison, etc. Puis il passe à la description du pays de Samarie et de la ville de Sichem et s'occupe des Samaritains actuels; il arrive alors (ch. IV et suiv.) à ce qui constitue la partie scientifique du volume, l'exposé historique de la secte des Samaritains, leur destinée sous les Grecs, sous les Romains, sous les Musulmans. Il est ensuite question des Samaritains dans leur

patrie et à l'étranger. L'auteur ne néglige pas de consulter et de citer ce qui a trait aux Samaritains dans la littérature apocryphe, dans le N. T., chez Josèphe, dans les Talmuds, etc. L'ouvrage se termine par l'exposé de la théologie des Samaritains et de leurs sectes, suivi de l'énumération des idiomes, en usage chez eux, à travers les âges. Quelques notes additionnelles sur les noms de Samarie et des Samaritains et des index détaillés terminent cet intéressant ouvrage.

F. Macler.

W. E. Leonard. — **The fragments of Empedocles**, translated into english verses. — Chicago, The Open Court Publishing Company, 1908. 1 vol. in-8 de viii-92 pp.

Empédocle est, parmi les philosophes pré-socratiques tant étudiés de nos jours, un de ceux qui ont attiré le plus souvent l'attention et auxquels ont été consacrés les travaux les plus importants. Sans doute il doit cette faveur au mélange curieux de mysticisme et de rationalisme que présentent ses écrits philosophiques; mais la poésie brillante dont son génie a su revêtir ses spéculations doit avoir contribué aussi dans une large mesure à cette espèce de popularité.

C'est à la fois le poète et le philosophe que M. W. E. Leonard a tenu à faire connaître dans le petit volume que nous annonçons ici. Tout d'abord il reproduit le texte même des fragments d'Empédocle parvenus jusqu'à nous, et qui forment un ensemble de quatre à cinq cents vers. Il avait, pour cette première partie de sa tâche, un guide excellent en M. H. Diels : il l'a suivi fidèlement, et c'est d'après l'admirable deuxième édition des *Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin, 1906), qu'il réimprime tout ce que nous avons du philosophe d'Agrigente. Au texte grec, l'éditeur joint une traduction rythmée, dont il ne nous appartient pas de juger le mérite littéraire, mais dont il est facile de voir qu'elle a été faite avec soin, et qu'elle rend le sens, sinon la lettre de l'original. Le texte et la traduction forment ainsi la partie centrale du livre; mais, avec un poète-philosophe comme Empédocle, une simple traduction ne suffit pas. Aussi M. Leonard y a-t-il ajouté, d'abord une introduction sommaire, puis des notes érudites, où, s'aidant du travail considérable fourni depuis Zeller et Tannery, il a condensé tout l'essentiel d'un commentaire exégétique. Ceux qui voudront aborder l'étude de ce chapitre

intéressant de l'histoire ancienne de la philosophie grecque, trouveront donc ici une première initiation. La bibliographie raisonnée et assez complète qui figure en tête du volume leur permettra éventuellement de pousser plus loin.

CH. MICHEL.

SMITH (William Benjamin). — **Der Vorchristliche Jesus**, nebst weiteren Vorstudien zur entstehungsgeschichte des Urchristentums, mit einem Vorworte von Paul Wilhelm Schmiedel. — Gieszen, A. Töpelmann, 1906; in-8° de XIX-243 pp.

L'auteur de ce volume d'histoire religieuse est un Américain, professeur de mathématiques et, comme il le déclare lui-même, théologien par vocation. On ne le saurait pas qu'on devrait le deviner : car, dans les cinq études, d'inégale longueur, que renferme le recueil présent, M. S. sait exposer avec ordre, précision et clarté, des idées extrêmement originales et hardies. Son érudition apparaît profonde et sûre, sa méthode logique et loyale.

Aussi bien ne fallait-il pas moins que la réunion de toutes ces qualités pour nous faire prendre au sérieux les thèses singulières dont M. S. se fait le défenseur.

Le christianisme n'a pas attendu Jésus pour naître et se développer : il lui est antérieur d'au moins cent ans. Dès cette époque, certains indices, habilement présentés et examinés par l'auteur, nous permettent d'en retrouver les traces dans certains milieux juifs, notamment parmi les Hellénistes, où il était pratiqué sous forme de culte ésotérique et magique. Il n'eut pas un berceau unique, Jérusalem, ainsi qu'on l'admet d'ordinaire; il a pris son origine et grandi en plusieurs centres à la fois. Ces chrétiens d'avant la lettre invoquaient déjà le nom de Jésus. Mais, ainsi que le prouve d'ailleurs l'expression τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, qu'en bien des passages de la littérature évangélique il est impossible de traduire par : l'histoire — humaine et terrestre — de Jésus, ce dernier n'était autre chose primitivement qu'une Idée religieuse, une Essence divine, un nom doué d'une grande puissance magique, une formule d'une vertu surnaturelle et dont on se servait comme d'un sortilège pour les baptêmes, exorcismes et guérisons miraculeuses. Ces pratiques, quoique connues aussi en Judée, nous reportent à Babylone, véritable patrie de la magie.

Étymologiquement, « Jésus » est synonyme de Sauveur, de Libérateur, — divinité que désigne également cet autre terme, accolé de bonne heure au premier, celui de « Nazaréen ». Cette épithète, en effet, ne peut pas venir de « Nazareth », le prétendu lieu d'origine de Jésus, qu'il est décidément impossible de retrouver sur la carte de la Palestine du début de l'ère chrétienne. L'identification exacte de cette localité, inconnue à l'époque apostolique, a résisté à tous les efforts des savants. D'ailleurs le terme de « noçrim » qui revient fréquemment dans le Talmud, pas plus que celui de Νασαραῖοι, par lequel Epiphane désigna une secte religieuse qui a existé avant Jésus, ne peut s'interpréter par « ceux qui sont de Nazareth ». Il faut donc admettre que « Nazaréen » est tout simplement formé de la racine sémitique N-Ç-R, qui a le sens de garder, protéger. La forme syriaque, très ancienne et très authentique, *Naçar-ya* a évidemment la même origine et équivaut à *Servator Deus*. L'expression ὁ Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος veut donc dire : Jésus le Sauveur, le Gardien.

Dans la littérature évangélique on entend par ἀνάστασις, quand on parle du Christ, « résurrection », et souvent même on écrit explicitement ἀνάστασις [ἐκ] νεκρῶν. A en croire M. S., dont l'argumentation, sur ce point comme sur les autres, est serrée et ingénieuse, cette expression aurait signifié originairement, que Dieu a *suscité* Jésus (comme Messie, etc.) et ce n'est que plus tard, après que de nouvelles idées se furent fait jour qu'elle a fini par prendre le sens de « résurrection ».

La parabole du Semeur (Marc, 4) est assez énigmatique. Un certain nombre de critiques modernes ont déjà cherché à en retrouver le vrai sens, celui que donnent les synoptiques restant douteux. Or, d'après M. S., ces derniers, en effet, ne la comprenaient plus. La version naassénienne, que nous avons de cette parabole et qui est antérieure au christianisme, nous montre qu'il y était primitivement question des semailles du Logos par lesquelles Dieu crée le monde.

Enfin, dans la dernière dissertation qui est aussi la plus longue, l'auteur essaye de prouver que l'Épître aux Romains de Paul était complètement inconnue avant 160.

On le voit, ces idées sont neuves et, vu la valeur des arguments qui les étayent et que nous ne pouvions songer à reproduire ici, troublantes. Ce n'est pas à dire pourtant qu'elles emportent notre adhésion : à voir ébranler, avec tant de force, nos opinions que nous croyions les mieux fondées, nous sommes, certes, démontés quelque peu. Néanmoins, pour

nous convaincre, il resterait encore à M. S. à répondre à bien des objections, à rendre compte de bien des faits auxquels il a sans doute songé mais dont il n'a pas, quant à présent, abordé l'examen.

Il est vrai que ce ne sont là que des études préliminaires. M. S. se promet de les développer et compléter, — et son travail présent nous est caution qu'il saura continuer à nous intéresser.

M. Vexler.

Friedlaender (M.). — **Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu.** — Berlin, G. Reimer, 1905, in-8 de xxx-380 pages.

M. F., auteur fécond, s'est beaucoup occupé des courants religieux et philosophiques qui, aux environs de l'ère chrétienne traversèrent les milieux juifs, tant en Palestine que dans la Diaspora. Il est à même, ce qui n'est point encore si banal et mérite d'être noté, de puiser directement aux diverses sources de cette histoire curieuse, mouvementée, encore que passablement obscure, et se meut avec avec autant d'aisance dans les vastes compilations talmudiques que dans les monuments variés de la littérature hellénistique.

Certes, on pourra trouver que sa méthode laisse parfois à désirer : on la voudrait plus rigoureuse, plus scientifique. Plus inductive, elle lui interdirait de se former ci et là des conceptions *à priori* et d'y adapter ensuite, coûte que coûte, les moyens de démonstration ; plus critique, elle l'empêcherait de citer quelquefois, à l'appui de ses thèses, des textes talmudiques un peu au hasard, sans s'inquiéter outre mesure de leur date, de leur provenance ou de leur auteur, et sans douter de leur valeur historique. Il n'en reste pas moins que M. F. a émis dans ses ouvrages bien des vues qui ne manquent pas d'originalité, de piquant et parfois même de solidité, et jouit actuellement d'une certaine autorité dans le monde des savants.

Dans le volume que nous examinons, les lecteurs qui ont déjà connaissance des travaux antérieurs de l'auteur sur la matière [1], ne trouve-

1) V. en particulier : *Geschichte der jüd. Apologie*, *Der vorchristliche jüd. Gnostizismus*, 1898. *Der Antichrist*, 1901. *Revue des Études juives*, XIV, 184 et ss., XXX, 181 et ss., XXXVIII, 193 et ss.

ront rien d'absolument nouveau. M. F. n'a pas peur de se répéter, sans doute pour mieux faire saisir et répandre ses idées. Toutefois il est juste d'observer qu'ici celles-ci doivent servir un dessein particulier : celui de nous faire comprendre les origines du christianisme.

A sa naissance, surtout avec Paul, cette dernière doctrine ne prétendit être qu'une extension aux non-juifs, une universalisation du Mosaïsme. D'autre part, les historiens se représentent d'ordinaire assez volontiers la Palestine juive des environs de l'ère chrétienne dominée par l'esprit pharisien. Or, qui dit pharisaïsme, dit nationalisme, dit exclusivisme[1]. Il est dès lors incompréhensible que le christianisme ait pu naître et se développer parmi les habitants juifs de la Palestine, disciples des pharisiens.

En vérité, voici comment il faut se représenter les faits. Le véritable idéal prophétique eut pour héritiers non pas les partisans d'Ezra, aux tendances formalistes et légales, mais les juifs hellénisants. Ces derniers, attachés uniquement à l'esprit de la Loi, étaient universalistes à souhait, ainsi qu'on le voit dans la riche littérature où leur activité intellectuelle se reflète. Ces authentiques dépositaires de la vraie doctrine juive étaient aussi nombreux sur le sol même de la Palestine que dans la Diaspora grecque. Mais, tandis qu'à l'étranger, leur activité se développe librement et gagne de plus en plus en fécondité et en importance, dans la patrie-mère, elle est brusquement interrompue par le réveil subit du sentiment national qui triomphe avec les Macchabées. A ce changement, en effet, dans la vie politique de la nation, correspond un changement non moins notable dans sa vie religieuse : le parti pharisien se forme, grandit et substitue finalement sa domination à celle des hellénisants.

Toutefois, quelque puissante qu'ait été leur influence — et c'est ici une des thèses personnelles à M. F. — on a tort de croire qu'ils se soient jamais complètement soumis la masse du peuple — le « 'Am-Haareç » du Talmud — lequel ne put à aucun moment s'accommoder du lourd fardeau des lois religieuses qu'ils voulaient faire peser sur lui.

Cette classe des « 'Am-Haareç », il ne faut d'ailleurs pas se la figurer, ainsi qu'on le fait d'ordinaire, comme un *vulgum pecus* ignorant et borné. M. F., avec un courage louable et digne d'une meilleure cause, prend en pitié ces pauvres prolétaires d' « 'Am-Haareç » si calomniés par

1) Ceci n'est nullement prouvé : se rappeler l'ardeur de prosélytisme dont les Pharisiens faisaient preuve d'après *Matthieu*, XXIII, 15.

le Talmud, forcément partial à leur égard puisqu'œuvre de leurs adversaires. Le « 'Am-Haareç », dit-il, pour les réhabiliter, mais c'étaient là les vrais juifs, arrière-disciples des prophètes ! Ce sont eux qui, en face de la doctrine étroite et officielle des Pharisiens, ont tenu d'une main fière sur le sol de la patrie le flambeau sacré de la tradition hellénistique. C'étaient, prétend-on, des ignorants. Quelle erreur ! Ils avaient, n'en doutons pas, leurs docteurs, leurs écoles. Ils avaient même leur littérature, une littérature *sui generis*, les apocalypses, dont M. F., dans sa bonté pour les « 'Am-Haareç » leur fait hommage.

Voilà le milieu où évolueront et prêcheront Jean-Baptiste, Jésus et les apôtres, dont le succès, dès lors, ne nous étonnera plus, les germes étant jetés dans un sol remarquablement préparé à les recevoir et à les féconder.

A cette première condition favorable à l'extension du christianisme, il faut, d'après notre auteur, en ajouter une seconde. Je veux dire l'existence en Palestine de la secte des Esséniens. M. F. identifie ces derniers avec les Thérapeutes décrits par Philon, principalement dans le *de vita Contemplativa*, ce que certains lui contesteront, et voit dans certains de leurs principes des éléments qui entreront plus tard dans la constitution du christianisme.

Une révolution est toujours difficile à comprendre ; notre esprit est ainsi fait qu'il ne tient pour expliqué que ce qui ne présente point de solution de continuité ; il demande la cause immédiate ou tout au moins proche, avant la cause lointaine ou générale. Pour bien nous représenter la possibilité de la naissance du christianisme, comme d'ailleurs de la plupart des grands mouvements politiques, religieux et sociaux qui ont soulevé l'humanité, bien des chaînons de la chaîne causale, à notre avis, nous font défaut. Dans toutes ces circonstances, il semble d'ailleurs que les historiens tiennent trop peu compte de l'initiative spontanée, du libre élan de l'âme humaine qui veut, crée, invente et décide de l'être. M. F., lui aussi, a voulu, dessein louable, voir clair là où tant d'autres n'ont réussi qu'à épaissir l'obscurité ; il a voulu transformer une révolution en une simple évolution, ce qui est peut-être conforme à la vérité, mais ce qu'il fait au prix de suppositions qui ne le sont guère.

M. F. consacre aussi un chapitre du présent ouvrage à sa thèse, déjà connue, de par ailleurs, sur les Minéens. On sait que, d'après lui, ce terme, assez fréquent dans la littérature talmudique, ne désignerait

jamais les chrétiens ou plutôt les judéo-chrétiens que le Talmud ignorerait absolument, mais une secte gnostique antéchrétienne qui rejetait le judaïsme pour des raisons philosophiques.

Cette thèse, en apparence mieux établie que la théorie, passablement fantaisiste, de l'auteur, sur les « 'Am-Haareç », est en réalité loin de s'imposer. A voir les faibles répliques qu'oppose ici M. F. aux nombreuses objections[1] qui lui ont été faites à ce sujet, on se convainc que celles-ci sont irréfutables et, donc, renversent définitivement la thèse de M. F.

La littérature hellénistique en général, les Thérapeutes, les livres sibyllins, Jésus, l'apostolat de Paul, tels sont les sujets des chapitres qui terminent cet ouvrage, bien fait, somme toute, par les qualités d'exposition qu'on y remarque pour vulgariser des discussions et des idées restées trop longtemps, en partie par la faute des savants, inaccessibles au grand public qui lit pour s'instruire.

M. VEXLER.

FRANZ CUMONT. — **Recherches sur le Manichéisme.** I. *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni.* Un fasc. de 80 pages in-8. — Bruxelles, Lamertin, 1908.

Grâce au vernis de christianisme dont il sut se couvrir, le manichéisme exerça sur les destinées de l'Occident une action plus profonde que les religions orientales qui l'avaient précédé, et donna naissance au catharisme, la grande hérésie du moyen âge. Chose singulière, il est moins connu que beaucoup d'autres mystères asiatiques; celui qui veut consulter une étude d'ensemble, doit remonter au delà des essais incomplets ou prématurés des Kessler, des Flügel et des Baur, jusqu'à l'*Histoire de Manichée* par Beausobre, travail remarquable, mais qui, cela va sans dire, a tous les défauts des ouvrages de son temps (1734).

On saura donc gré à M. Cumont d'avoir abordé l'étude d'une religion unie au mithriacisme par d'étroites affinités. Dans ce premier fascicule de *Recherches*, il nous a fait comprendre le document le plus précieux, peut-être aussi le plus obscur que nous possédions sur la cosmogonie

1) V. en particulier : *Revue des Études juives*, XXXVIII, 38-46, 204-210. R. Travers Herford : *Christianity in Talmud and Midrasch.*

manichéenne : les fragments du *Livre des scholies* de Théodore Bar Khoni, évêque nestorien de Kashkar (VIe-VIIe s.). M. Pognon, qui édita ces extraits en 1898 ne devina pas leur importance; M. Cumont dégage leur signification véritable : quels étaient, avant leur publication, les matériaux dont nous disposions pour reconstituer la genèse selon Mani? D'abord les exposés des Pères grecs et latins, transpositions philosophiques de la doctrine, où le mythe, s'il n'est pas absent, apparait défiguré, où la connaissance de la doctrine a été puisée à de pâles traductions des livres de la secte; un de ces écrits pourtant mérite une attention spéciale, car il reflète avec assez de fidélité une source manichéenne: c'est le récit cosmogonique des *Acta Archelai*; plus précieux est l'exposé que nous trouvons dans la grande encyclopédie arabe, le Fihrist al ulum; mais outre qu'il trahit déjà son caractère systématique, il dérive lui aussi d'une traduction approximative; en somme, c'est par une traduction arabe que nous étions le mieux renseignés sur la cosmogonie manichéenne, de même qu'au moyen âge la *Logique* d'Aristote était connue par des traductions arabes, avant que le texte grec n'eût été apporté de Byzance. Le texte original, nous l'avons, pour la cosmogonie; dans les extraits de l'Eskolion : en effet, Théodore Bar Khoni écrit en syriaque, « dans ce syriaque de Babylonie qui se rapproche parfois du mandéen, c'est-à-dire dans la langue même dont se servait Mani ». Une lecture attentive fait deviner sa méthode : nous n'avons pas affaire à un résumé, mais à une suite d'extraits introduits par la formule « il dit »; Théodore a excerpé de distance en distance, un livre de Mani; de là une grande incohérence dans cette juxtaposition de mythes déjà fort déconcertants par eux-mêmes; pour les comprendre il faudra rassembler autour d'eux les débris de la tradition et surtout rapprocher ces fragments syriaques de la cosmogonie exposée dans les *Acta* et dans le *Fihrist*; comparant entre eux ces trois documents, M. Cumont est frappé de leur ressemblance et ne doute pas qu'ils ne remontent à une source commune; celle-ci serait cette *Epître du fondement* qui contenait « le commencement, le milieu et la fin » et dont saint Augustin, dans une réfutation, nous a laissé de longs extraits (*Contra epistulam quam vocant fundamenti*). Par sa brièveté, et la richesse du fond, cette encyclique se prêtait, mieux que les interminables ouvrages de Mani, à des exposés sommaires de la doctrine, et d'autre part nous savons, par saint Augustin, que le contenu en était cosmogonique; il n'y a pas concordance exacte entre les fragments de Théodore et ceux de l'*Epistula fundamenti*, mais la version de saint Augustin était fortement remaniée;

M. Cumont est amené à préciser la nature des altérations que les écrits de Mani ont subies dans un milieu gréco-romain : « Les noms barbares ont été remplacés par de vagues vertus ou puissances, et les génies cosmiques, vivant et agissant dans la grande épopée de Mani, sont devenus de pâles abstractions sans personnalité ». Nous sommes en présence d'une adaptation latine de la version grecque ; cette seconde étape de la tradition aggravait les déformations de la première, car il semble bien que dans le texte grec l'esprit philosophique eût altéré déjà la pensée religieuse du prophète babylonien, tandis que le goût hellénique y corrigeait discrètement les écarts de son imagination orientale.

Procédant à un commentaire détaillé du texte, M. Cumont découvre, sous la mythologie incohérente de l'Eskolion, un développement logique et continu ; je ne le suivrai pas dans le détail de ces fines analyses qui intéressent surtout le spécialiste ; disons que M. Cumont s'y révèle une fois de plus comme un maître dans la science des religions ; il fallait sa vaste érudition pour ranimer comme il l'a fait ces croyances éteintes et évoquer à l'imagination cette cosmogonie « d'une extravagance splendide qui tient à la fois de la gigantomachie et de l'apocalypse ». Le tableau qu'il a retracé du drame cosmique selon Mani est cette fois complet, aucun acte important n'y fait plus défaut : les trois créations du Père de la Grandeur sont nettement distinguées : 1° émanation de deux éons qui forment avec le Père une première triade et vont repousser le Prince des Ténèbres ; 2° émanation d'une deuxième triade divine, créatrice du monde actuel ; 3° émanation du πρεσβεύτης, le génie protecteur de la création. Les fables impudiques, racontant la naissance des espèces végétales et animales, sont expliquées pour la première fois ; relevons avant tout l'importance plus grande accordée aux sources gréco-latines que Kessler voulait déprécier ; par exemple, M. Cumont retrouve chez Théodore Bar Khoni le *Jesus patibilis*, symbole des particules lumineuses gémissant dans les liens de la matière et dont la mention chez saint Augustin avait été suspectée par Kessler. Il éclaire d'ailleurs les textes d'une lumière toute nouvelle en les confrontant avec les mythes antérieurs et les doctrines orientales dont Mani s'inspira ; ici la vaste connaissance des religions asiatiques que M. Cumont a puisée, non seulement aux livres sacrés de l'Orient mais aussi à des opuscules d'un caractère plus vulgaire (Oracles chaldaïques, traités d'astrologie etc.), lui a suggéré des rapprochements inattendus ; et ce qu'il obtient ainsi n'est pas un résultat de pure érudition ; M. Cumont dégage des données nouvelles sur l'origine génétique du manichéisme, un des problèmes les plus intéressants de ce

grand mouvement du syncrétisme qui transforma les religions antiques. Peut-être est-ce dans le manichéisme qu'il faut chercher l'expression la plus parfaite de l'idée syncrétiste; reconnaissant dans la doctrine de *Bouddha*, de *Zoroastre* et du *Christ* des révélations partielles dont la sienne est la consommation, le prophète de *Babylone* affirme l'étroite dépendance de son système à l'égard de ces religions; dès lors la question se pose : à laquelle de ces quatre religions a-t-il emprunté le fond même de sa théologie?

Ce problème a reçu déjà toutes les solutions dont il est susceptible : le protestant Beausobre, entraîné par son ardeur de réhabilitation fit passer les manichéens pour d'assez bons chrétiens ; puis ce fut par le bouddhisme que Christian Baur voulut expliquer leurs doctrines ; Flügel y reconnut une forme du dualisme mazdéen; enfin Kessler vit dans Mani le créateur d'un système original mais qui aurait emprunté à la religion babylonienne sa mythologie fantastique.

Les idées de M. Cumont, autant qu'elles se reflètent dans cette étude sur la cosmogonie, me paraissent marquer un retour vers l'opinion de Flügel et confirmer cette remarque de Nöldeken que Kessler n'a pas fait à la religion iranienne la part qui lui revient; M. Cumont n'a garde de nier l'importance de l'élément babylonien : « Babylone fournit à Mani le prototype de ses deux triades divines et s'il y ajoute un dieu mazdéen, le Messager, peut-être avait-il trouvé dans la théologie chaldéenne le prototype de cette hebdomade »; mais c'est au Zoroastrisme qu'il doit sa conception maîtresse de l'antagonisme de deux principes absolus ainsi qu'une bonne partie de sa mythologie. Notons en effet qu'au cours de ces recherches, la mythologie mazdéenne a fourni des rapprochements précieux.

Les écrits manichéens récemment découverts à Turfan, vont, selon les probabilités, renouveler les études manichéennes; voici donc le moment de revoir les textes. Cette vivante reconstitution de la cosmogonie et les « Recherches » qui la suivront auront l'avantage particulier de nous faciliter l'intelligence des documents persans : M. Kugener éditera, en collaboration avec M. Cumont, des fragments d'ouvrages manichéens conservés dans une homélie syriaque de Sévère d'Antioche ; M. Cumont publiera ensuite, d'après des manuscrits nouveaux, les formules d'abjuration qui figurent dans les éditions vieillies de Goar, Tollius et Cotelier.

Em. de Stoop.

L. Duchesne. — **Histoire ancienne de l'Église**. T. I, 3e édition; t. II, 2e édition; 577 et 671 p. in-8. — Paris, Fontemoing, 1907.

Des ouvrages comme celui ci sont, à leur apparition, classiques. On ne vient jamais trop tôt, mais, non plus, jamais trop tard pour leur payer un juste tribut. Le public aime qu'on l'en entretienne; il n'attend pas qu'on les lui présente, car déjà il les connaît.

N'est-ce point particulièrement vrai pour cette histoire ancienne de l'Église, que son auteur destine à remplacer un vieux cahier de cours, fameux depuis quelque trente ans (I p. x)? Il va sans dire que le vieux cahier de cours est mis au courant des progrès de l'érudition. Mgr Duchesne n'a pas voulu doubler le volume de son ouvrage en indiquant habituellement ses références. Il ne le fait que de façon sporadique, pour faciliter la recherche sur des points plus délicats. Mais, outre les documents de première main, il utilise, faut-il le dire? les travaux les plus importants ou les plus récents qui aient paru sur la plupart des questions qu'il aborde. Il entend faire œuvre « modeste, d'exposition et de vulgarisation » (*ibid.*). En réalité il nous donne, comme l'ont reconnu les critiques les moins suspects de partialité en sa faveur, le meilleur des grands manuels français d'histoire ecclésiastique. C'est aussi le plus attrayant.

Le premier volume va des origines à l'avènement de Dioclétien. Il s'ouvre sur un tableau, rapidement tracé, de l'empire romain, « patrie du christianisme ». Suit l'histoire des premières communautés et des premières missions. Nous nous trouvons à l'origine des institutions ecclésiastiques, des grandes écoles chrétiennes, des conflits avec la société païenne, comme des querelles intestines. L'expansion de la religion nouvelle est un mouvement si prompt et si riche que l'auteur se voit forcé, pour le suivre, d'aborder successivement les questions les plus disparates et de nous faire voyager maintes fois, avec lui, d'un bout à l'autre du monde romain. La matière du second volume est moins hétérogène : elle s'accommode d'un plan plus simple. Après l'effort le plus terrible des Césars contre l'Église, leur conversion; puis les schismes issus de la grande persécution et les longues querelles ariennes, auxquelles vient faire diversion, le temps du règne de Julien, son essai pour galvaniser le paganisme qui se meurt; enfin, c'est le tableau du mona-

chisme naissant et du monde romain sous Théodose; le christianisme est devenu religion d'État. L'œuvre n'est pas, pour autant, achevée. Dans un troisième volume, qui promet de n'être pas le moins captivant, l'auteur doit examiner « en quoi la tradition évangélique et la vie intime de l'Église *se sont* ressenties de l'accession des multitudes et de la faveur séculière » (II, 665).

On ne peut qu'admirer l'art de composition et de condensation qui fait tenir en 1.200 pages alertes l'histoire chrétienne de quatre siècles. Il faut, pour gagner pareille gageure, la réelle maîtrise d'un sujet pourtant rebelle aux prises fermes de l'historien. Mgr Duchesne en a triomphé; il domine assez sa matière pour maintenir généralement, entre les diverses parties de l'ouvrage, l'équilibre des proportions, pour sauvegarder, tâche plus délicate, entre les divers plans de l'histoire, la justesse des perspectives. Il a bien fait voir, par exemple, comment les hérétiques Ebionites d'Irénée ou d'Origène représentent, en réalité, « la survivance, à l'état arriéré, du judéo-christianisme des premiers temps » (I, 125). Sans doute, il marque l'opposition contre laquelle le Montanisme a fini par se briser. Mais il n'a garde d'isoler cette crise extrême de prophétisme des autres mouvements analogues. Il sait par quelles attaches elle se relie à certaines manifestations du christianisme primitif. Il comprend ce que cette exagération de l'attente eschatologique et de l'inspiration traditionnelles gardait encore de séduction, à la fin du second siècle, pour bien des « chrétiens de stricte observance, préoccupés du dernier avènement » (I, 279). Dans l'appréciation du néonicénisme, il ne va pas assurément, avec Harnack, jusqu'à proclamer la victoire de l'enseignement *homéousien*[1], ni jusqu'à tenir Basile d'Ancyre pour le père de l'orthodoxie trinitaire[2]. Mais il s'abstient de protester là-contre avec la décision du P. Cavallera[3]. « On ne peut pas dire », écrit Mgr D., que l'*homoiousios* ait triomphé de l'*homoousios* ». Aussi bien la véritable question ne se pose-t-elle pas en ces termes. « Mais l'idée que l'*homoiousios* accentuait, continue-t-il, fut admise sous une autre forme, celle des trois hypostases, comme une explication utile, nécessaire même de l'*homoousios* ». C'est le reconnaître discrètement : « les doctrines tendaient à se rapprocher » (II, 353). Il n'a pas un sens moins juste du rôle très subordonné qu'a joué l'argumentation

1) *Dogmengeschichte*, II, VII, 250.
2) *Ibid.*, 267.
3) *Le schisme d'Antioche*, Paris, Picard, 1905.

dans la conversion des païens au christianisme. Par toute leur littérature il est « possible » que les apologistes « aient çà et là modifié l'impression des gens lettrés. Mais il ne faut pas exagérer leur influence » (I, 213). C'est le grand attrait moral de la religion nouvelle qui a décidé de sa victoire. Enfin, et cet exemple de mesure tire trop à conséquence pour que nous n'y revenions pas tout à l'heure, l'auteur laisse l'Église romaine à la place qui lui convient dans l'histoire des premiers siècles : elle n'est pas encombrante. Le premier volume donne fort justement l'impression de la dispersion de l'autorité ecclésiastique entre les centres divers des communautés. Le second révèle la supériorité d'influence d'Antioche et d'Alexandrie. La part de Rome demeure entière, mais on ne l'exagère pas.

A cette exacte observation des perspectives l'ouvrage doit, en grande partie, ce que j'appellerai sa clarté interne, sa saine et belle ordonnance. Quant à la clarté du détail et de l'expression, elle est assurée par la tournure d'esprit de l'auteur. Il sait toujours être concret, autant que le sujet lui en laisse quelque possibilité. Son style est souvent pittoresque. Il trace un charmant portrait de l'encyclopédique Eusèbe de Césarée (II, 159 s., à compléter par 165, 198), du sophiste Aèce (II, 275 s.), de Schnoudi, le justicier inspiré, dans son monastère blanc (II, 502-504), ou de Maxime le Cynique, applaudissant fort, à l'église, celui dont il vient souffler l'évêché (II, 425 ss.). L'amusant croquis que celui des Agonistiques, ces bizarres redresseurs de torts, qui, au cri de *Deo laudes* ! assommaient honnêtes gens et police à coups de bâton (II, 237 ss.) ! Est-il assez vivant, ce tableau de l'Église d'Antioche sous l'épiscopat de Léonce, dont la situation est spirituellement symbolisée par l'historiette finale (II, 272-279) ! La scène du baptême de Rufin sert à résumer une autre époque, d'apaisement celle-là (II, 624 ss.). Le concile de Constantinople fournit une conclusion singulièrement grave et large aux luttes du parti néonicéen (II, 432 s.). C'est une des plus belles pages d'un ouvrage qui en contient beaucoup d'heureuses, de piquantes et de jolies.

Si l'auteur sait brosser de grands tableaux ou tracer, ainsi qu'on l'a noté, « des pointes sèches », il ne s'est pas proposé de faire des miniatures. Il n'en avait ni la place, ni le temps. Comme il le dit lui-même d'Athanase (II, 168), il lui suffit de savoir écrire et de ne pas perdre les documents qui l'intéressent : il laisse volontiers à d'autres le soin de débrouiller les énigmes métaphysiques ou d'explorer les secrets de l'érudition. « On me pardonnera, prévient-il, une certaine tendance à

limiter ma curiosité » (I. x). Ainsi passe-t-il rapidement, par exemple, sur l'origine et les diverses écoles ou étapes de la Gnose. Ainsi, en un point très débattu et qui touche de beaucoup plus près au vif de l'histoire chrétienne, s'abstient-il de décider si le christianisme était interdit, comme tel, à partir seulement du règne de Trajan ou dès le temps de ce qu'on a nommé la persécution de Néron (I. 106 s.)[1]. Il s'abstient également de disserter sur les cas assez épineux de Cyprien et de Libère[2].

C'est qu'il fait œuvre prudente d'historien, non, pour l'instant, d'érudit minutieux ou d'apologiste. Il ne juge pas à propos de prendre, en parlant de l'expansion du christianisme, ce ton de conquête et de triomphe qui résonne si nettement dans les ouvrages analogues, mais beaucoup plus particuliers il est vrai, de Mgr Batiffol ou du Recteur de Berlin. Mgr D. rapporte les faits simplement, avec objectivité. S'agit-il de la foi des premiers disciples à la victoire de leur maître : « tous, écrit-il, savaient qu'il était mort crucifié ; tous aussi croyaient qu'il était ressuscité » (I. 13). Doit-il expliquer la fondation d'une basilique sur le mont des Oliviers : c'est là, rappelle-t-il, que « le Seigneur était censé avoir conféré souvent avec ses disciples et pris congé d'eux au moment de remonter au ciel » (II. 82). On ne nous dit pas que Pierre reçut une communication céleste, relative à l'admission de Corneille au nombre des fidèles, mais, sobrement, qu'il se couvrit d'une intervention divine (I. 19). S'il ne fut pas décapité, dans la persécution de l'an 42, « il n'y échappa que par miracle » (*ibid.*). Saurait-on demeurer plus discret ? La théorie, d'ailleurs, confirme la pratique. C'est à propos des « visions de jour et de nuit » qui, d'après le récit fait par Constantin à Eusèbe, auraient accompagné sa conversion à la foi : « Il est malaisé à l'historien d'apprécier exactement la valeur d'un tel témoignage et, en général, de scruter avec fruit des choses aussi intimes. Laissant donc au mystère ce qui appartient au mystère, on se bornera ici à constater les faits constatables (II. 59) ».

L'historien qu'est Mgr Duchesne ne se fait pas scrupule de reconnaître

1) Albers, *Man. d'hist. ecclés.*, Paris, Gabalda, 1908, p. 38, n. 2, le cite néanmoins, mais à tort, parmi ceux qui se prononcent pour la seconde hypothèse (avec Mgr Batiffol et le P. d'Alès, contre Harnack).

2) L'auteur admet (II. 281) l'authenticité des fragments de lettres de Libère insérés dans le contexte assez suspect d'Hilaire de Poitiers. G. Krüger considère comme plus vraisemblable que ces lettres ne soient pas de Libère (Hauck, *Realencyklopaedie*, XI. 454, Leipzig, 1902).

le côté humain des choses ecclésiastiques. Témoin ce récit des délibérations de Nicée, où le terme de *homoousios*, généralement discrédité, auprès des orientaux orthodoxes, par la condamnation déjà prononcée contre Paul de Samosate (II. 160), est patronné par les prélats à tendance sabellienne et imposé par Constantin. Leur capitulation morale pèse d'un poids bien lourd sur la conscience des évêques qui, comme Eusèbe de Césarée, ont signé sans sincérité (II. 154 s.). Que saint Jérôme soit peu ménagé (II. 562-565), la chose ne tire pas à conséquence ; sa réputation de modestie et de patience était suffisamment établie. Déjà plus intéressante est l'appréciation donnée par l'auteur sur les inconvénients des pèlerinages, fût-ce du plus fameux de tous, celui de Jérusalem. Il est vrai que Mgr D. rapporte l'opinion de Grégoire de Nysse et se couvre au surplus d'un jugement proverbial de l'Imitation (II. 618). Il parle avec beaucoup d'agrément de la « virtuosité » des moines égyptiens, de la « concurrence ouverte » qu'ils se faisaient les uns autres en fait de prouesses ascétiques (II. 494). De leur côté, certains solitaires de Syrie « vivaient comme des bêtes sauvages » ou « se livraient à toutes les extravagances des fakirs indiens » (II. 516 s.). Mais voici qui a, semble-t-il, une autre portée. « A y bien regarder, l'anachorète était une critique vivante de la société ecclésiastique. Le seul fait de sa retraite prouvait qu'à son estimation l'Église était devenue inhabitable pour qui voulait être sérieusement chrétien, et son estimation se fondait sur un idéal de vie religieuse qui différait notablement de celui de l'Église. On ne voit pas comment Antoine, pendant ses vingt ans de réclusion, aurait pu recevoir l'Eucharistie »... (II. 491 s.). — Le culte de Marie, la mère de Jésus, ne fait son apparition qu'au IVe siècle. Il consiste alors en une seule fête annuelle, célébrée, il est vrai, de façon fort singulière (II. 622).

La franchise de l'auteur va jusqu'à reconnaître combien la pensée de la parousie était obsédante pour les premières générations chrétiennes : « il ne faut pas faire, précise-t-il, trop de différence, entre les livres de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau, entre les canoniques et les Apocryphes. Tous, ils témoignent d'une même préoccupation : nous touchons à la fin des choses » (I. 41). « La virginité absolue est louée et même recommandée, vu l'imminence du dernier jour » (I. 47). Auprès de ces constatations, les autres n'ont qu'une importance secondaire. L'auteur juge plus sévèrement que Mgr Batiffol[1] les tendances de la

1) *L'Église naissante*, Paris, 1909, 295-315.

gnose orthodoxe de Clément d'Alexandrie (I. 340). Il ne dissimule en aucune façon le nombre immense des apostats, lors de la persécution de Dèce (I. 369), ni, au temps des disputes ariennes et sabelliennes, les accointances suspectes de l'église de Rome avec Marcel d'Ancyre (II. 210. 400 s.). Elle avait déjà montré beaucoup de lenteur à se prononcer contre le modalisme (I. 310 s.). Mgr D. s'exprime en termes mesurés[1] sur « l'autorité spéciale », « l'autorité morale » dont jouissait, à la fin du IIIe siècle, l'Église romaine « centre commun du christianisme, raison sociale de l'Évangile. La pieuse curiosité des fidèles et des pasteurs était sans cesse tendue vers elle. Cependant et encore une fois, ces rapports ne sont pas encore assez définis » (I. 536 ss.). Au milieu des divisions doctrinales qui suivirent, « s'il y avait eu, dans l'Église du IVe siècle, une autorité centrale, reconnue et agissante, elle aurait offert un moyen de solution. Mais il n'en était pas ainsi... La papauté, telle que l'Occident la connut plus tard, était encore à naître » (II. 660). Toute cette page sur le rôle effacé de Rome dans les querelles ariennes est d'une remarquable impartialité.

Qui ne l'a constaté? Notre historien a peu de goût pour les disputes scolastiques. La superstition le fait sourire[2] ; la sophistique théologique l'indigne. « Ces derviches chrétiens » qu'étaient les Massaliens (II. 583), ne faisaient guère tort qu'à eux-mêmes. Mais un Eusèbe de Nicomédie bouleversait l'empire (II. 133 ss., 196, etc.). Mgr D. trouve qu'Athanase fut parfois trop intraitable (II. 182). Je laisse à penser s'il doit se montrer indulgent pour la « tentative insensée » de Julien, « sorte de mascarade religieuse » (II. 627), ou s'il est sympathique à Costyllius, c'est-à-dire à l'empereur Constance, grand maître empesé de la chicane. « Dans le conflit des symboles, l'Église usait lamentablement son prestige » (II. 320). Elle devenait objet de scandale pour les païens éclairés (II. 329 n.). L'éloquence syllogistique d'Aèce « était peu propre à détourner Julien des mystères d'Eleusis et du culte d'Apollon » (II. 276). Y a-t-il spectacle mieux fait pour inspirer l'horreur des intransigeances théologiques que celui de ces malheureux qui « après avoir peiné tout le jour », au bagne où ils étaient pour leur foi, « passaient

1) Cf. *Églises séparées*, p. 155, où l'auteur, parlant de la même époque, n'avait pas observé une aussi grande réserve dans l'expression : « Au dessus des églises isolées s'élève l'Église romaine dans sa majesté souveraine. »

2) II. 505 : « On leur attribuait, bien entendu, toutes sortes de miracles » ; II. 513 : « Ils eurent bientôt fait de retrouver l'emplacement précis de toutes les scènes de l'Exode » ; II. 619 : offre et demande.

leurs nuits à s'entre-anathématiser » (II. 100). Après nous avoir fait assister aux solennelles assises de Nicée, l'historien est saisi de mélancolie. Il regrette ces premiers temps de l'Église, où, pour apaiser les querelles dogmatiques « on n'avait eu besoin ni de concile, ni d'empereur, ni de symboles, ni de signatures. » Dans la lutte contre Arius « on mit en avant les grands moyens. Il n'en résulta qu'une trêve assez courte, suivie d'une guerre abominable et fratricide... » (II. 157). J'arrête ici ma citation, mais il la faudrait prolonger encore.

Si peu porté que soit l'auteur à abuser de la théologie, il ne peut s'en passer tout à fait. Sans le perdre, comme elle fit pour Paul de Samosate (I, 371), il arrive qu'elle lui fasse tort. Ne lui a-t-elle pas dicté çà et là un silence trop prudent? C'est particulièrement sensible dans le chapitre relatif aux premiers livres chrétiens. Ainsi, par exemple, la question du rapport entre l'auteur du troisième évangile et Luc, le compagnon de Paul, n'est, que j'aie pu voir, pas même signalée. Faut-il prendre cette omission pour une indication discrète? On aimerait à être fixé sur la position de l'auteur, dût-elle se résumer en la dubitative la plus pure[1]. Les épîtres pastorales de Paul sont données comme authentiques. Jacques est désigné soigneusement par les termes traditionnels de « frère du Seigneur », ainsi placés entre guillemets, sans que la moindre explication nous apprenne comment Mgr D. entend cette parenté, ou s'il renonce à l'éclaircir. Tel historien et critique allemand d'une haute compétence a relevé assez vivement ce que peuvent sembler avoir d'étrange les conclusions du chapitre sur l'épiscopat. Du savant auteur du *Liber Pontificalis* n'aurait-on vraiment pu attendre une plus grande précision?

La venue de Pierre à Rome ne sera pas ici l'objet d'une discussion. Je la tiens pour actuellement vraisemblable[2]. Mais les deux témoignages les plus anciens auxquels l'auteur se réfère, n'ont peut-être pas autant de valeur qu'il semblerait le supposer. « Il n'est pas, écrit-on,

1) En revanche, il se prononce sur l'Évange aux Hébreux, qu'il estime plus ancien que nos synoptiques et complètement indépendant d'eux (I. 121). Je ne crois pas que les fragments conservés autorisent de tout point un tel jugement.

2) Mgr Batiffol ne traite pas la question. Il se contente de noter que « la tradition a eu gain de cause » (*op. cit.*, 169, n. 1). Il faut l'entendre, évidemment, de la seule venue de Pierre à Rome, non des 25 ans de séjour plus ou moins interrompu (Albers, *op. cit.*, 27), qu'il serait censé y avoir fait. Mgr D. ne défend pas, sur ce dernier point, une tradition peu défendable (I. 61).

jusqu'à saint Pierre lui-même qui ne documente son séjour à Rome » (I. 63), et l'on invoque une allégorie transparente de la *Prima Petri*, v. 13. Me sera-t-il permis de l'observer? Cette lettre paraît être l'œuvre non d'un apôtre galiléen, témoin immédiat de la vie du Maître, mais plutôt d'un helléno-chrétien, et d'un disciple de Paul[1].

Quant au témoignage auquel Mgr D. semble attribuer le plus d'importance après celui de la *Prima Petri*, à raison même de sa date, voici ce qu'il en écrit : « Saint Clément (I Clem., 5-6) dans son célèbre passage sur la persécution de Néron, réunit les apôtres Pierre et Paul avec les Danaïdes, les Dircés et autres victimes immolées à propos de l'incendie. Tous ensemble ils sont représentés comme formant un seul groupe (συνηθροίσθη) : ensemble ils ont été pour les Romains, parmi eux, ἐν ἡμῖν, un grand exemple de courage » (I. 62 s.). Sans doute, cette façon de présenter l'argument est traditionnelle[2]. Elle n'en est pas pour cela plus irréprochable. Rien ne prouve que le passage s'applique depuis le début du chapitre V à la persécution de Néron. Il est même évident qu'il s'agit de plusieurs autres épreuves de Pierre et de Paul (V. 4. 6). Il n'est nullement clair que la mort de Pierre soit supposée avoir eu lieu en même temps et au même lieu que celle de Paul. Si aux deux apôtres sont réunis les Dircés et les Danaïdes, ce n'est pas nécessairement ni précisément sur cette terre, dans des supplices partagés avec eux, mais bien dans la gloire céleste et sous le rapport de modèles à imiter. La lecture intégrale du passage ne permet point d'en douter[3]. Enfin, l'expression « parmi nous » ne s'applique, en bonne justice, qu'à la foule des martyrs mentionnée en dernier lieu, non pas à Pierre et à Paul eux-mêmes. Il se peut que Pierre et Paul soient, pour Clément, morts ensemble à Rome avec les autres chrétiens que Néron a fait périr. Mais ni le texte ni le contexte des chapitres V et

1) La comparaison de I *Pet.* IV, 1 avec *Rom.* VI, 6-7, est, de ce point de vue particulièrement instructive. Ce n'est là qu'un indice entre plusieurs autres.

2) Cf. *v. g.* J. Guiraud, *Questions d'hist. et d'arch. chrét.*, Paris, Lecoffre, 1906, p. 229. Cet auteur aurait-il pu attribuer à ἔγγιστα (I, Clem., V, 1), au lieu de la valeur temporelle qui seule ici lui convient, le sens local : « dans la même ville », s'il avait remarqué son opposition avec l'adjectif ἀρχαίων et sa détermination ultérieure par τῆς γενεᾶς ἡμῶν? Funk même n'hésite pas sur ce point particulier (*P. Apost.*², *in loc.*, Tubingae, MDCCCI).

3) Ὑπόδειγμα (VI, 1) fait pendant à ὑπογραμμός (V, 7) et à la finale de V, 1. D'autre part, κλέος ἔλαβεν (V, 6), avec εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη (V, 7), fait pendant à la finale de V, 4.

VI ne le disent, ni même ne permettent de l'inférer avec probabilité. Ce n'est donc pas un témoignage qu'il soit très sûr d'invoquer [1].

Reste à signaler une affirmation qui, sous la plume de Mgr D., pourrait particulièrement surprendre, si la malencontreuse théologie n'était venue, cette fois encore, gêner pour lui l'œuvre de la critique. Jésus tient par le fond de son être à la divinité : « L'essentiel de cette croyance, nous dit-on, est dans les âmes chrétiennes dès la première génération. Le Nouveau Testament la révèle depuis ses plus anciens livres jusqu'aux plus récents » (I. 42). Pour la foi plus ou moins confuse à la Trinité, « le commun des chrétiens au temps des apôtres en est à peu près exactement au même point que le commun des chrétiens d'à présent » (I. 43). Je sais bien que le commun des chrétiens d'aujourd'hui n'a pas sur ces matières des conceptions aussi expresses que celles des théologiens. Néanmoins je n'aurais jamais pensé que la croyance à la divinité foncière de Jésus, à son identité radicale de substance avec le Père, fût, même implicitement, dans l'esprit de ceux qui, les premiers, employèrent des formules analogues à celle des Actes II, 22, et de la Didaché IX, 2, ou de ceux qui rapportèrent au second évangéliste l'anecdote consignée en Marc X, 18 : Jésus ne veut pas qu'on l'appelle bon maître, parce que la qualité de bon ne convient strictement qu'à Dieu. Je n'insiste pas sur ce point, dont l'importance, pourtant, n'est pas minime ; mais ce serait être inexcusable que de poser pour le pédant en regard de qui l'est si peu [2].

La raideur engoncée de Costyllius n'est assurément pas son fait. Il possède, au contraire, toutes les belles souplesses de la plume et de l'esprit. Il excelle à envisager les aspects opposés de la réalité et à critiquer ses vues par des vues complémentaires [3]. Aussi lui est-il tout à fait

1) Avec Funk (*ibid.*), Albers (*op. cit.*, I, 28) reconnaît que « saint Clément ne nomme pas expressément l'endroit » du martyre de Pierre, « mais cela revient au même, poursuit-il, puisque, demeurant et écrivant à Rome, *Clément* ajoute : « Près de ces premiers hommes s'est adjoint... ». C'est jouer sur l'équivoque de συνηθροίσθη.

2) A ce propos, on notera combien Mgr D., malgré la nature de la matière qu'il traite, emploie relativement peu de ces expressions techniques et barbares dont la plupart des érudits ne se servent pas sans excès. Une exception est à faire pour le terme de « consignation ». L'auteur le prend, une seule fois, il est vrai, au sens d'onction faite en forme de croix. C'est le mot latin que, pour plus de brièveté, il a négligé de traduire.

3) V. *g.*, I, 141, 176 s.

impossible de ne pas manier souvent l'ironie. Saint Jérôme[1] n'est pas seul à en faire les frais. Ce n'est pas habituellement l'ironie plutôt subjective des âmes que la vie a rendues amères. C'est surtout, c'est presque toujours l'ironie des choses elles-mêmes, telles qu'elles se révèlent aux esprits assez complets pour en percevoir les intimes contrastes. Je n'en citerai qu'un exemple. Il s'agit de la réponse d'Ambroise à ceux qui protestaient contre la spoliation des temples et du clergé païens : « il faut bien avouer, remarque l'auteur, qu'après tant de siècles on ressent une impression étrange en comparant ses arguments avec ceux de Symmaque, et en songeant aux bouches qui les reproduisent de nos jours, les uns et les autres, en un conflit semblable » (II. 635 s.). On devine ce qu'un ouvrage écrit de cette sorte peut présenter de suggestif, je ne dis pas relativement à ces questions abstruses dans lesquelles l'auteur s'est refusé à nous égarer et à nous perdre, mais par rapport à la psychologie complexe et nuancée de l'écrivain. Elle n'est pas sans appartenir aussi à l'histoire de l'Église.

L'œuvre présente de Mgr Duchesne est d'un charme fort distingué. Par sa clarté, sa belle ordonnance et tenue, sa modération, par le goût des réalités concrètes, la largeur de vues, la souplesse, finesse et causticité qu'elle révèle, elle apparaît bien, au total, telle qu'on pouvait l'attendre d'un très savant prélat romain, né français.

Firmin Nicolardot.

Abd-oul-Béha. — **Les leçons de Saint-Jean-d'Acre**, recueillies par Laura Clifford Barney, traduit du persan par Hippolyte Dreyfus. Un vol. petit in-8 de 416 pages. — Paris, E. Leroux, 1908.

Le Bâbisme, qui peut être considéré comme un essai de réforme islamique, s'est développé et répandu, malgré les violentes persécutions qu'il a subies; il compte aujourd'hui au moins 600.000 fidèles. Sous la direction de Béha-Oullah († 1892), la pensée universaliste de cette nouvelle religion s'est accentuée, au point qu'un nom nouveau a été donné à ce groupe religieux, celui de Béhaïsme. A la mort de Béha-Oullah, la communauté s'est divisée en deux, sous la direction de ses

1) Ou le sexe dévot, II, 106, 136, 248, 481, 530, 607 ; « le bon Zéphyrin », I, 312 ; Marc-Aurèle, I, 210, 292.

deux fils, Abbâs Efendi (appelé 'Abd-oul-Béha) et Mirza Mohammed 'Ali. Actuellement il y a trois sectes, issues du Bâbisme originel, dont la plus importante est celle à la tête de laquelle est placé 'Abd-oul-Béha.

Sous le titre de « Leçons de Saint-Jean-d'Acre », nous avons, revêtant la forme de la conversation, un aperçu et un résumé de l'enseignement de 'Abd-oul-Béha; ce sont des propos de table, qui ne rappellent en rien les *Tischreden* de Luther, où la variété de la forme et de la vie correspondent à la variété du fond et de la pensée, mais ce sont bien des paroles de conversation courante, où tous les sujets sont abordés et où le peu de précision est le caractère le plus frappant.

En fait, toutes les questions religieuses, morales, philosophiques, scientifiques, sont traitées et résolues. Si vous ajoutez à cela l'éclectisme de la doctrine exposée, vous ne serez pas surpris du peu d'intérêt du recueil.

L'ouvrage est divisé en cinq parties. Dans la première partie l'auteur parle du rôle des prophètes dans l'évolution de l'humanité. Il parle de tous avec une égale sympathie : Abraham, Moïse, le Christ, Mohammed, mais il exalte surtout le Bâb et Béha-Oullah. Par des arguments rabbiniques, il établit que l'apparition du Bâb a été produite par le livre de Daniel, au chapitre 8 au verset 14 : les 2.300 jours (= années) de ce passage aboutissent à l'an 1844 de l'ère chrétienne, année de la manifestation du Bâb.

La deuxième partie traite de quelques points de la doctrine chrétienne : naissance miraculeuse du Christ, admise par l'auteur, baptême et miracles de Jésus, résurrection du Christ, interprétée d'une manière spirituelle et symbolique, trinité, expliquée symboliquement, etc. L'auteur use et abuse de l'interprétation allégorique.

La troisième partie est consacrée aux Pouvoirs et à la condition des Manifestations de Dieu. L'auteur y parle des cinq aspects de l'esprit (esprit végétal, animal, humain ; esprit céleste, qui est l'esprit de foi et la bonté de Dieu, Saint-Esprit, ou cinquième esprit, intermédiaire entre Dieu et la créature), des trois états des manifestations de Dieu (l'état physique, l'état humain ou état de l'âme douée de raison, l'état d'apparition divine et de splendeur céleste), des cycles prophétiques (nous sommes dans le cycle qui a commencé avec Adam et dont la Manifestation universelle est Béha-Oullah), etc.

La quatrième partie traite de l'origine, des pouvoirs et de la condition de l'homme. Tous les problèmes de l'anthropologie, du monde

animal et du monde spirituel y sont examinés : modification des espèces, éternité du monde, origine de l'homme, différences entre l'homme et l'animal, relations entre Dieu et la créature, provenance des âmes, différences entre l'esprit, l'âme et la raison, immortalité de l'esprit, vie éternelle conçue d'une façon spiritualiste, influence des étoiles, libre-arbitre, guérison par les moyens spirituels et matériels, etc.

Enfin dans la cinquième partie l'auteur examine diverses questions : non-existence du mal, comment traiter les criminels, réalité du monde extérieur, etc.

On ne saurait refuser à 'Abd-Oullah de la largeur d'esprit, des connaissances étendues, et l'attrait de la sympathie personnelle qu'il exerce. Mais on chercherait en vain dans les propos recueillis de sa bouche et sténographiés une pensée systématiquement exposée et coordonnée. Il y a dans cette parole abondante, et qui n'est jamais à court, je ne sais quoi de flou et de déconcertant ; le lecteur, que telle pensée heureusement exprimée enflamme par son élévation, voudrait trouver dans ce livre un ensemble d'idées et de sentiments rigoureusement enchaînés et déduits de principes clairs, précis et féconds !

En se plaçant au point de vue de l'Islam, on a l'impression d'en être extrêmement éloigné. Il serait par suite intéressant de rechercher dans les idées religieuses et morales de 'Abd-oul-Béha la part d'influence qu'il y aurait lieu d'attribuer au Christianisme.

E. Montet.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Grenfell et Hunt. — **Fragment of an uncanonical Gospel from Oxyrhynchus** (*Egypt. Exploration Fund; Graeco-Roman Branch*). Oxford, Frowde, 1908; in-8, 22 pages. — Édition du fragment évangélique, déjà célèbre, où Jésus apparaît discutant de la vraie « pureté » avec un prêtre pharisien, dans le temple. Il serait superflu de vanter le soin des éditeurs et l'érudition de leur commentaire. On sait que, pour le fond, ce récit non canonique ressemble à la querelle sur l'ablution des mains, dans Marc, vii, 1-23, mais il est loin d'en avoir la simple originalité. Il ne présente pas d'indices caractéristiques qui permettent de le rattacher, avec quelque vraisemblance, à un apocryphe déjà connu, par exemple l'Évangile des Hébreux ou l'Évangile des Égyptiens. On a déjà passablement discuté sur la valeur des détails topographiques ou rituels qui y sont marqués avec une certaine affectation. La précision de ces détails est plus apparente que réelle, et les savants éditeurs ont probablement raison de considérer l'ensemble comme purement apocryphe, bien que l'évangile auquel appartenait ce fragment ait dû être écrit à une date relativement ancienne, vers le milieu du second siècle.

Alfred Loisy.

F. Nicolardot. — **La composition du livre d'Habacuc**. Paris, Fischbacher, 1908; gr. in-8, 90 pages. — Très intéressante étude sur l'origine et la composition du livret attribué au prophète Habacuc. M. N. y reconnaît quatre morceaux distincts : deux oracles, qui forment la partie centrale, l'un, vers 604, annonçant la venue des Chaldéens (i, 5-10, 14-17), l'autre vers 550, prédisant le châtiment aux mêmes Chaldéens (ii, 5-17) ; et deux psaumes postexiliens, l'un au commencement (i, 2-4, 13 ; ii, 4), et l'autre à la fin du recueil (iii). Le tout aurait été ajusté par un travail rédactionnel assez minutieux. Sauf en quelques détails, cette analyse paraît très vraisemblable et les conclusions d'ensemble sur les quatre morceaux principaux sont même bien près d'être certaines. Je n'oserais pas en dire autant des conjectures de M. N. sur le travail du rédacteur, auquel il prête peut-être un peu trop de réflexions et surtout de finesse. La dislocation du premier psaume pourrait bien être accidentelle, et le rajustage de cette pièce au premier oracle n'être pas du compilateur qui a d'abord encadré les deux oracles entre les deux psaumes. M. N. lui-même prévoit que si ses conclusions doivent être améliorées, ce sera par des hypothèses un peu plus complexes. Je suis entièrement de son avis.

A. L.

Dr Paul Rodet. — **Le culte des sources thermales à l'époque gallo-romaine.** Paris, E. Leroux, 67 pages. — Le sujet abordé par M. le Dr Paul Rodet est un des plus intéressants parmi tous ceux que comporte l'histoire des cultes gallo-romains. Alexandre Bertrand a depuis longtemps montré quelle avait été parmi les habitants de la Gaule la popularité du culte des sources. M. Rodet n'examine pas la question dans son ensemble; il a borné ses investigations au culte des seules source thermales, et il s'est préoccupé plus particulièrement du dieu Borvo, en qui il voit la divinité thermale par excellence. Quelques pages ont été aussi consacrées par lui à Damona, Grannus, Sirona, Neptune, Apollon, qui sans être des divinités spécifiquement et purement thermales, ont eu parfois cependant dans leurs attributions la protection des sources chaudes ou minérales. L'opuscule se termine par l'énumération des dieux et des déesse topiques, dans lesquels on peut reconnaître des divinités plus ou moins thermales, tels que Luxovius (Luxeuil), Nerius (Neris les Bains), Ilixo (Luchon), etc. — L'étude de M. P. Rodet ne sera pas sans rendre quelque service aux érudits ; on y trouve réunis, rapprochés les uns des autres, la plupart des documents relatifs au sujet traité. Mais il conviendra d'appliquer à ces documents et aux commentaires qui les accompagnent une critique toujours en éveil et même défiante. Les erreurs sont en effet nombreuses dans l'opuscule de M. Rodet ; quelques-unes dénotent une inexpérience, au moins imprévue. Par exemple une dédicace à Apollo Grannus Amarcolitanus est dite avoir été trouvée en Suède (p. 28 et 29) ; M. Rodet prétend que les surnoms divins *Berecinthia* (Minerve), *Anicetus* (Apollon), *Culminalis*, *Salutaris*, *Olbius*, *Dolichenus*, *Heliopolitanus* (Jupiter) sont des surnoms gaulois (*sic*) ! (p. 39 et 40). La dédicace bien connue *Jovi Sabasio* découverte à Vichy est lue *Jovi Salasio*, et *Salasius* est « le nom du dieu local, qui devait être le surnom de Jupiter ». Pour de nombreux textes, aucune référence précise n'est indiquée et il est impossible de les vérifier (p. 48, p. 50, p. 52, 53 et suiv.). *Caelestis* est une divinité topique de la Galice (p. 56).

Donc sujet par lui-même intéressant ; beaucoup de bonne volonté de la part de l'auteur ; mais en même temps une inexpérience indéniable et des erreurs très graves : ainsi se résume l'impression que nous avons gardée de l'opuscule de M. P. Rodet.

J. Toutain.

Hugo Gressmann. — **Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament.** Religionsgeschichtliche Volksbücher, III. Reihe, 10. Heft. Une brochure in-8° de 48 pages. — Tubingue, Mohr (Paul Siebeck), 1908. Prix : 70 Pfg. — Les fouilles de Palestine méritent d'être connues du grand public, car elles ramènent à la lumière l'antiquité cananéenne et israélite. La découverte sensationnelle qui fixe l'attention des masses a manqué jusqu'ici ; mais les résultats sont autrement importants pour l'intelligence de la civilisation et

notamment des pratiques religieuses que la découverte d'une belle pièce d'orfèvrerie ou d'une statue enviée par les musées. Aussi faut-il remercier M. H. Gressmann d'avoir donné dans une collection populaire des indications claires et substantielles sur les résultats remarquables et trop peu connus obtenus depuis une vingtaine d'années grâce surtout au labeur patient et méthodique du *Palestine Exploration Fund*. L'auteur envisage la civilisation palestinienne comme une civilisation mixte dont les éléments ont été empruntés partie aux Babyloniens, partie aux Egyptiens. Ainsi, la littérature d'Israël, en ce qui concerne les hymnes, les mythes, les légendes et le style de chancellerie, a reçu une forte impulsion de Babylonie, tandis que pour les contes, la philosophie, les oracles, elle aurait subi l'influence de l'Egypte. Le culte public d'Israël serait en rapport étroit avec les conceptions et les rites babyloniens, tandis que le culte privé populaire, la magie, les pratiques superstitieuses dépendraient de la religion égyptienne. Ces définitions qui, en raccourci, prennent un caractère trop absolu, ne sont données que comme résultat probable des recherches actuellement engagées de toute part. Suivant qu'elles se vérifieront plus ou moins, on jugera du degré d'originalité qu'il convient de concéder aux Cananéens ou aux Israélites.

Le savant auteur met au point, en passant, les conjectures de M. Hrozny touchant le soi-disant monothéisme relevé dans une lettre en écriture cunéiforme (XIVe siècle av. J.-C.) et adressée à Ichtarwachur, probablement le roi de Ta'annak où cet écrit a été trouvé. Vers la fin de la brochure, la digression sur le Cachet d' « Elichama fils de Gedalyahou » est à biffer entièrement par la raison que ce cachet sur lequel on a échafaudé déjà bien des conjectures est un faux comme il est indiqué ci-après dans la chronique au paragraphe « Découvertes ».

René Dussaud.

L. de Beylié, — **La Kalaa des Beni-Hammad**. Une capitale berbère de l'Afrique du nord au XIe siècle. Un vol. gr. in-8° de 124 pages, 30 planches et 88 figures. Paris, Leroux, 1909. — Les fouilles du général de Beylié dans la citadelle des Beni-Hammad près de Bougie ont notamment porté sur la mosquée. Le minaret encore debout est en pierre et à base carrée comme les minarets syriens. La mosquée se compose d'une cour et d'une vaste salle rectangulaire à colonnades munie d'une maqsoura. L'intérêt de ces constructions tient à la date à peu près certaine, la seconde moitié du XIe siècle, qu'on peut leur assigner. La publication précise et abondamment illustrée du général de Beylié ne laisse dans l'ombre aucun détail.

R. D.

J. Hastings. — **A Dictionary of Christ and the Gospels**. (Vol. I : Aaron-Knowledge ; vol. II : Labour-Zion), 1906 et 1908, Edimbourg. T. T. Clark. 2 vol. 8 de XII + 936 et XIV + 912 p. — Bien que ce manuel ne nous soit pas parvenu

encore, nous ne voulons pas en laisser ignorer la publication à nos lecteurs. Nul doute que ce nouveau produit de l'inlassable activité de M. Hastings ne rende des services analogues à ceux que déjà le Dictionnaire de la Bible et bientôt l'*Encyclopædia of Religion and Ethics* sont appelés à rendre aux savants et au grand public. Le Dictionnaire du Christ comprend 1.800 grandes pages à double colonne. Les 250 collaborateurs auxquels a fait appel M. Hastings, collaborateurs qui, à une dizaine d'exceptions près, ont été choisis parmi les savants de langue anglaise, ont à peu près épuisé la série des questions exégétiques ou historiques soulevées par la critique des livres du Nouveau Testament. L'histoire postérieure du Christ et des doctrines christologiques est moins complètement traitée.

P. ALPHANDÉRY.

F. Tocco. — **Studii Francescani.** — Naples, Fr. Perella, 1909. 1 vol. in-12 de VI-558 pages. — L'éminent professeur de Florence a réuni en ce volume plusieurs articles qu'on eût fort regretté, pour peu qu'on s'intéresse aux études médiévales, devoir rester disséminés dans les revues et les bulletins scientifiques. Ces études franciscaines se rapportent surtout à deux périodes de l'histoire de l'ordre : vie de saint François (étude des sources, nos 1, 2, 3; étude du livre de P. Sabatier, no 5, art. déjà publiés dans l'*Archivio storico italiano*) et conflit entre spirituels et conventuels aux XIIIe et XIVe siècles. (Sur les Béguines d'Italie, no 10; Fraticelles ou ermites de Célestin, no 11; Un procès contre Louis de Durazzo, no 13; Nouveaux documents et publications de Fr. Ehrle sur le mouvement franciscain du XIVe siècle, no 14; L'hérésie des Fraticelles suivi de documents inédits, no 15). Ce dernier mémoire, de beaucoup le plus considérable et dont les conclusions sont en majeure partie originales, avait paru dans les *Rendiconti* des *Lincei*. M. Tocco a joint à ces deux séries un article sur le *Fr. Elie de Cortone* du Dr Lempp, une étude, extraite du « Giornale Dantesco », des premiers temps franciscains à propos des vv. 88-89, ch. XI du *Paradis*, un article sur l'Évangile éternel qui sera joint utilement à l'excellent ouvrage de M. F. T. sur l'*Eresia nel medio evo*, une notule sur deux opuscules d'Arnaud de Villeneuve, *Tractatus de caritate* et *Lectio narbonensis*, enfin une très éloquente conférence sur l'*Idéal franciscain* prononcée à Assise le 9 avril 1906 et d'abord publiée dans la *Rassegna nazionale*.

P. A.

FR. WILHELM. — **Deutsche Legenden und Legendare.** Texte und Untersuchungen zu ihrer Geschichte im Mittelalter. Leipzig, Hinrichs, 1907. 1 vol. in-8 de XVI-284 + 57 pages de documents. — M. W. explique, dans la préface de son beau livre, pourquoi il a cru devoir donner à cette série d'études sur la légende de saint Thomas un titre aussi compréhensif. C'est que réellement de cette enquête sur une seule famille de traditions hagiographiques se dégagent des remarques valables pour la plupart des légendaires allemands contemporains. D'ailleurs la légende de l'« apôtre des Indes » est étonnamment

souple et s'adapte à des formes religieuses bien diverses. Le premier chapitre de M. W. rappelle l'évolution de cette légende à partir d'Abdias, puisque des **Actes** gnostiques de saint Thomas il n'est pas trace en Occident. Il la poursuit dans les anciens « passionalia » allemands, dans l'histoire apostolique de Munich, Cgm. 364, dans Cgm. 16, la traduction alsacienne de Jacobus de Voragine, le Légendaire de Herman de Fritzlar, le Passionale de Wenzel — et à propos de ces deux derniers textes les études de M. W. dépassent et laissent presque de côté la tradition relative à saint Thomas pour devenir une analyse de tout le document et de son résidu légendaire; on en peut dire autant du chapitre sur le Legendaire (Cgm. 257) de Bebenhausen, l'antique abbaye cistercienne, document qui, avec le H. v. Fr. et le Wp. forme la triple origine de la légende allemande sur l'apôtre Thomas.

P. A.

A. Schalck de la Faverie. — **Les premiers interprètes de la pensée américaine**. Essai d'histoire et de littérature sur l'évolution du puritanisme aux États-Unis. Paris, Sansot, 1909. 1 vol. in-12 de 366 pages. — Ce livre fournit un intéressant essai de systématisation appliquée à l'histoire morale des lettres aux États-Unis. — « Les premiers interprètes de la pensée américaine » — et par là M. S. de la F. entend non seulement Cotton Mather, l'auteur des *Magnalia Christi americana*, véritable épopée puritaine, ou Benjamin Franklin, théoricien du puritanisme pratique, mais encore Washington Irving, Longfellow, Hawthorne, et même Emerson — ont été les continuateurs ou mieux les réalisateurs dans le domaine des idées et des formes de ce plan puritain qui se dessine au xviie siècle dans la vie religieuse des premiers colons, au xviiie dans la résistance politique à l'Angleterre. Le développement de cette thèse qui explique beaucoup et souvent rétrécit un peu — c'est le cas pour Emerson — est constamment intéressant : parfois il touche au jeu d'esprit : ainsi lorsque M. S. de la F. recherche l'élément proprement puritain de la fantaisie d'Hawthorne. Passe pour *The Scarlet Letter*, mais *The House of the seven Gables* ne décèle que faiblement les traces d'une discipline morale bien cohérente.

P. A.

G. F. Black. — **A Gypsy Bibliography**. Provisional issue, printed privately for the members of the Gipsy Lore Society Liverpool, Constable, 1909. 1 vol. 8° de iv-139 pages. — La « Gypsy Lore Society » publie cette bibliographie à titre d'essai. Elle demande à tous les spécialistes qui liront ce catalogue d'y consigner le résultat de leur propre expérience — et d'en faire ensuite profiter l'ensemble des folkloristes : ils n'auront qu'à communiquer leur exemplaire corrigé à l'éditeur qui centralisera les corrections en vue d'une édition ultérieure. Pour ce faire, cette bibliographie, qui déjà comporte 139 pages avec une moyenne de douze livres mentionnés par page, est imprimée avec de très grandes marges et seulement au recto. On ne peut que souhaiter plein succès

à cette tentative assez hardie de collaboration illimitée s'appliquant à un canton très défini du travail folklorique. Sans doute M. G. F. Black, l'ingénieux organisateur de cette entreprise scientifique, une fois qu'il tiendra en main les matériaux ainsi sollicités, y introduira les divisions logiques qui manquent dans cette « édition provisoire » et aussi y pratiquera un certain nombre d'élagages rendus nécessaires par la production hétéroclite si abondante en la matière : romans, poèmes, « variétés » de la presse quotidienne etc.

P. A.

G. Richard. — **La femme dans l'histoire.** Paris, O. Doin, 1909. 1 vol. in-12 de 465 pages. — Le livre de M. G. R. aborde plusieurs problèmes de sociologie religieuse et en propose des solutions intéressantes. Dans l'étude de l'évolution sociale de la femme, il reconnait la nécessité — et la difficulté — de rendre compte du passage du matriarcat au patriarcat ; il l'explique par les modifications profondes des croyances religieuses sur lesquelles reposait le droit collectif, par l'apparition du culte des morts au milieu des populations qui professaient le totémisme ou une forme inférieure de l'animisme. Le sacerdoce maniste modifia la constitution de la responsabilité collective du clan et l'organisation correspondante de la parenté. M. R. montre avec Codrington (*The Melanesians*) la diminution du rôle des femmes dans l'ordre religieux jusqu'au stade patriarcal pur. M. R. examine aussi (p. 433 et suiv.) la théorie qui explique l'inviolabilité de la femme dans le clan exogamique par le tabou sexuel qui lui-même procéderait de la communion totémique : il conclut à l'insuffisance des fondements ethnographiques de cette théorie et se refuse à réduire la morale sexuelle primitive à un système d'interdictions rituelles.

P. A.

Bertrand Russell. — **La Philosophie de Leibniz,** traduit de l'anglais par Jean et Renée Ray ; 1 vol. in-8 de xvi-233 pages. — Félix Alcan, Paris, 1908. — Cet exposé critique de la philosophie de Leibniz, qui date de 1900 et qu'une traduction fidèle nous présente maintenant, est l'œuvre d'un mathématicien et d'un logicien, et ne prétend pas s'adresser à l'historien ni au psychologue. M. Russell soutient que la métaphysique de Leibniz est fondée sur la logique, telle qu'on la trouve développée dans les Lettres à Arnauld et le Discours de Métaphysique. Cette interprétation reçoit un nouvel appui dans les deux livres plus récents de M. L. Couturat : « La Logique de Leibniz » (1901) et « Opuscules et Fragments inédits de Leibniz » (1903).

M. Russell fait peu de cas de la philosophie religieuse et morale du grand éclectique. « Une philosophie de la substance, dit-il, doit être soit un monisme soit un monadisme. Or un monisme est nécessairement un panthéisme, et un monadisme, s'il est logique, est aussi nécessairement un athéisme » (p. 192, 208). D'autre part, suivant notre interprète, « la morale que Leibniz était fondé

à avoir, était très analogue à celle de Spinoza; mais Leibniz recula devant les conséquences de ses propres idées, et se réfugia dans une perpétuelle réédition de phrases édifiantes. Il préféra soutenir le péché et l'enfer, et rester, pour tout ce qui concernait l'Eglise, le champion de l'ignorance et de l'obscurantisme. C'est pourquoi les meilleures parties de sa philosophie sont les plus abstraites, tandis que les plus mauvaises sont celles qui concernent le plus directement la vie humaine » (p. 226). On voit que la logique de M. Russell est fort intransigeante et quelque peu sommaire.

H. Norero.

CHRONIQUE

DÉCOUVERTES

L'homme quaternaire et les non-civilisés. — On s'accorde à reconnaître que la simple fantaisie n'a pas suffi pour pousser l'homme préhistorique à décorer certains objets en os, ou les murs des grottes, de figures diverses. Parmi ces dessins on avait déjà remarqué des représentations certainement humaines quant au corps, mais manifestement animales quant à la face. Était-ce inhabileté du graveur ou bien cela correspondait-il à quelque chose de réel et, dans ce cas, que devait-on admettre? La question vient d'être résolue par la découverte d'un soi-disant « bâton de commandement » — ou mieux, bâton magique — faite, au mois d'août 1908, par M. Bourrinet à Teyjat (Dordogne)[1]. C'est un bois de cerf élaphe couvert de fines gravures dont trois représentent, à n'en pas douter, des hommes affublés de la dépouille d'un animal à cornes — antilope, probablement, — la peau de bête à longs poils les recouvrant jusqu'à la ceinture. La comparaison, dès lors, s'impose avec les danses magiques que pratiquent encore certains non-civilisés dans le but de faciliter la prise du gibier ou d'assurer sa multiplication (cf. *RHR*, 1908, II, p. 171 et suiv.). Il en résulte la certitude que l'homme préhistorique des époques du mammouth et du renne possédait des pratiques magiques que M. Salomon Reinach a définies « une religion très grossière, ayant pour unique objet la conquête de la nourriture quotidienne »[2].

Temple funéraire de la pyramide de Mykérinos, à Memphis. — M. Seymour de Ricci (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1908, p. 806 et suiv.) annonce une importante découverte que vient de faire M. Reisner, fouillant pour l'Université de Harvard et le Musée de Boston. « Depuis les belles fouilles de M. Borchardt à Abousir nous savons qu'une pyramide royale de la quatrième ou de la cinquième dynastie se composait de trois parties distinctes : la pyramide proprement dite, un temple situé au pied même du monument, sur sa face orientale, et enfin, à quelques centaines de mètres plus à l'est, un deuxième temple situé dans la vallée, que l'on peut appeler « temple de la vallée », par opposition avec le premier qui se trouve toujours sur le plateau. Les deux

1) Capitan, Breuil, Bourrinet et Peyrony, *Observations sur un bâton de commandement*, dans *Revue de l'École d'Anthropologie*, 1909, p. 62-76.
2) *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 135.

temples étaient reliés par une chaussée. Cette conception de la « pyramide en trois parties » permet enfin de donner un nom au célèbre temple de granit situé à côté du Sphinx. Comme le prouvent les admirables statues de Khéphren qui y furent découvertes par Mariette, c'est le « temple de la vallée » dépendant de la deuxième pyramide. »

Les fouilles de M. Reisner ont mis au jour un temple semblable, dépendant de la pyramide de Mykérinos, mais moins somptueux puisqu'en briques crues. Il a fourni quatre statues royales en albâtre représentant Mykérinos assis. Les têtes bien conservées sont remarquables d'exécution. En même temps, on a trouvé quatre groupes en pierre schisteuse de trois personnages chaque : la déesse Hathor aux cornes de vache, le roi Mykérinos et un nome de l'Égypte. « Voilà une découverte, conclut M. S. de Ricci, comme il n'en avait pas été fait depuis longtemps autour des Pyramides. »

Fouilles d'Éléphantine. — L'intérêt qui s'attache à la mission de M. Clermont-Ganneau sur le site d'Éléphantine est trop grand pour que nous ne relevions pas dans le discours de M. Babelon, prononcé dans la séance publique annuelle de l'Académie des Inscriptions, le résumé des découvertes accomplies pendant les deux premières campagnes : « Il s'agissait de fixer sur le terrain l'emplacement du quartier réservé à ces adorateurs de Jéhovah et celui du temple où, au grand étonnement de certaines écoles exégétiques, nous les voyons rendre, de leur aveu même, un culte en règle à leur dieu national. Notre confrère a réussi à résoudre le premier point du problème. Le quartier juif retrouvé par lui, après de longs tâtonnements, lui a livré, sous la forme d'une grande quantité d'*ostraca* écrits en araméen, une partie de la correspondance journalière et familière de ces déracinés de Palestine transplantés, avant la conquête de Cambyse, en terre égyptienne, sur la frontière de Nubie, à quelques minutes du tropique. Le second point, le point capital, celui de la position occupée par le temple dans le quartier juif, M. Clermont-Ganneau a bon espoir de le résoudre dans la prochaine campagne : le déblaiement de ce sanctuaire nous ménage, sans doute, plus d'une surprise. Cette découverte est si essentielle que je ne vous parle pas des autres trouvailles que notre confrère a faites à Éléphantine et qui ressortissent d'une façon plus générale à l'archéologie égyptienne : monuments épigraphiques, stèles, statues royales et sacerdotales, deux grandes salles encore inviolées du *Khnoubeum* qui ont fourni une série de trente-cinq sarcophages contenant chacun la momie, somptueusement décorée, du bélier divin incarnant le dieu Khnoum qui était, à Éléphantine, ce qu'était le bœuf Apis dans le *Serapeum* de Memphis. Le tout, transporté à Paris, après le prélèvement d'usage au profit du Musée du Caire, va enrichir notablement nos collections du Louvre. » Il faut citer encore un fragment d'une réplique de la fameuse pierre de Rosette (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1908, p. 612-613).

Les journaux allemands annoncent que, dans la séance du 3 décembre 1908 de l'Académie de Berlin, M. Sachau a communiqué un nouveau papyrus provenant d'Éléphantine, contenant une liste de noms d'où il appert que la colonie israélite d'Éléphantine était une colonie militaire. Deux noms divins seraient mentionnés : le dieu Bethel et la déesse Anat-Bethel. Nous reviendrons sur ce document si curieux. — Signalons dans les *Kleine Texte* de Lietzmann, la publication par M. W. Staerk, sous le titre *Aramaeische Urkunden zur Geschichte des Judentums im VI und V Jahrh. vor Chr.* (Bonn, Marcus u. Weber, 1908), des textes d'Éléphantine publiés en 1907 par M. Sachau.

Les prêtres de Tebtynis. — Dans le second volume des papyrus de Tebtynis publiés par B. Grenfell, A. Hunt et Edgar Goodspeed, plusieurs textes ont trait à l'organisation sacerdotale. Nous empruntons à M. Th. Reinach (*Revue des Études grecques*, 1909, p. 62) l'intéressant résumé qui suit : « Le groupe de papyrus 291-315 se réfère tout entier aux affaires des prêtres de Tebtynis et de leur dieu-crocodile Sokuebtunis, identifié à Saturne. Les prêtres en exercice sont répartis en cinq classes (298) ; on nous donne des détails sur leur budget et sur les fonctions et revenus de leur principal dignitaire, le προφήτης, qui achetait sa charge du gouvernement. Au lieu d'une subvention en argent, le temple avait reçu de l'État la ferme (sans doute à des conditions particulièrement avantageuses) de 500 et 1/4 aroures de terre royale (302). Les documents concernant la circoncision (291-3), l'enquête établissant la « pureté », l'aptitude et la descendance des candidats au sacerdoce sont d'un vif intérêt et présentent des analogies suggestives avec les lois juives. Le candidat doit fournir la preuve qu'il sait lire ἱερατικὰ καὶ αἰγύπτια γράμματα ἐξ ἧς οἱ ἱερογραμματεῖς προφέρουσιν βίβλου ἱερατικῆς, conformément à un ὑπόμνημα (du grand-prêtre d'Égypte ?). L'enfant du prêtre n'est admis à la circoncision que sur l'attestation confirmée par serment, de trois prêtres : d'ailleurs l'âge où se fait cette opération est très variable (7 ans, 11 ans). Parmi les redevances imposées aux prêtres, notez (307) la δεκάτη μόσχων, c'est-à-dire apparemment 10 0/0 sur le prix payé par le fidèle qui sacrifiait un veau. Le nº 308 est un reçu signé par un prêtre pour l'achat des 20.000 tiges de papyrus au fermier du mâquis (δρυμῶν). Le nº 315 jette un jour inquiétant sur la comptabilité de la congrégation de Soknebtunis : un supérieur avertit un prêtre comptable qu'un inspecteur des finances va passer, c'est un homme très sec (ὁ γὰρ ἄνθρωπος λίαν ἐστὶν αὐστηρός) ; mieux vaut ne pas le voir en personne : « mais ne t'inquiète pas, j'arrangerai ton affaire. » En passant, et comme sans y toucher, le bon apôtre prie son correspondant de lui acheter six robes de toile (?), deux manteaux et divers petits objets. »

Un « hieron asylon » au Fayoum. — M. Gustave Lefebvre, inspecteur du service des antiquités d'Égypte, a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1908, p. 772-782) un décret conférant l'*asylia* au temple de Théadelphie du nome Arsinoïte. Les prêtres « de Pnephérôs, le dieu grand ;

crocodile, adoré à Théadelphie » avaient imploré pour leur temple, dit le texte, « la confirmation officielle du droit d'asile, afin d'en accroître l'importance et, par ce moyen, d'y pouvoir multiplier, en l'honneur des dieux, les cérémonies » religieuses, notamment « les sacrifices, les libations et l'entretien des luminaires ». La reine Bérénice IV accorde la faveur demandée. Incidemment, M. Lefebvre émet l'avis que tout comme les κάτοχοι « laïques » du Serapeum, les prêtres des temples-asiles, du moins ceux de Théadelphie, étaient cloîtrés de vocation et ne pouvaient franchir les limites du sanctuaire. M. Lefebvre entreprend en ce moment des fouilles qui apporteront, il faut l'espérer, des précisions nouvelles.

Le cimetière juif de Tell el-Yahoudiyeh (Égypte). — M. Naville avait découvert en 1886 sur cet emplacement de l'antique Oniôn — où le juif Onias éleva, sous le règne de Ptolémée Philométor, un temple qui prétendit rivaliser avec celui de Jérusalem, — un cimetière juif identifié par quelques textes, notamment une dédicace au *Théos Hypsistos*. M. Seymour de Ricci, au cours d'une mission épigraphique en Égypte, a relevé (*Comptes rendus Acad. des Inscript.* 1908, p. 796 et suiv.) un texte nouveau qui date ces inscriptions du règne d'Auguste.

Les fouilles du commandant Cros à Telloh. — M. Léon Heuzey a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1908, p. 808 et suiv.) une découverte remarquable de fragments sculptés, débris d'une stèle élevée par Goudéa sur une des terrasses du temple de Nin-Ghirsou, patron de la cité. M. Heuzey est parvenu à reconstituer les représentations suivantes :

1° L'image même de la stèle, arrondie au sommet et des deux côtés de laquelle s'alignent des armes sacrées et d'autres symboles dressés ;

2° Plusieurs figures de Goudéa portant son nom sur le vêtement, avec le turban pour coiffure, comme insigne de son pouvoir, et, dans un exemple, avec une palme à la main ;

3° Une représentation unique jusqu'ici : la fabrication du char divin, dont les roues massives, renforcées tout autour par de fortes têtes de clous, mais encore inachevées, sont manœuvrées par des génies-forgerons ;

4° Une procession d'étendards, que surmontent de curieux symboles, grands oiseaux éployés, lions en marche portant sur leur dos le disque solaire ;

5° Défilés de captifs, la corde au cou, originaires sans doute de la ville d'Anshan, dans le pays d'Elam, prise et saccagée par Goudéa ;

6° Scène de la libation chaldéenne, à l'aide d'un vase sans anse, tenu des deux mains par le pied et versant son filet d'eau sur un arbuste sacré, planté dans un grand vase que supporte un autel à deux degrés.

Fouilles d'Assour. — Les fouilles allemandes pratiquées à Assour, parallèlement à celles de Babylone, ont mis au jour un double temple dédié au dieu

Nebo par Sin-šar-iškun, un des derniers rois assyriens[1]. Le plan répond à celui du temple de Sargon à Khorsabad[2] et aussi au plan du temple de Anu-Adad dont M. W. Andrae vient de publier une description détaillée : *Der Anu-Adad-Tempel in Assur*. Le type du temple assyrien est ainsi fixé.

Fouilles de Jéricho. — L'hiver 1908 a vu réaliser le projet de M. Sellin, déjà connu par ses recherches à Ta'annak, d'explorer le tell qui conserve les ruines de l'antique Jéricho[3]. Les découvertes les plus notables sont celles du mur d'enceinte et de la citadelle constituée par une double muraille avec tours d'angle. La céramique de l'époque cananéenne est séparée de la céramique israélite par une couche de terre végétale, ce qui atteste la réalité du *hérem* ou interdiction dont la ville fut frappée après la conquête israélite. On peut dès lors faire le départ dans le livre de Josué entre l'événement historique et la légende.

Inscription sémitique de Gézer. — Voici la première inscription en caractères phéniciens qu'amènent au jour les fouilles poursuivies à Gézer depuis 1902. D'après le strate dans lequel elle a été trouvée, M. Macalister l'attribue au VIe siècle av. J.-C. M. Lidzbarski[4] juge avec raison l'aspect des caractères plus anciens. Voici la traduction donnée par le savant sémitisant :

« (1) Mois de la récolte des fruits. Mois (2) des semailles. Mois de l'herbe. (3) Mois de la récolte du lin. (4) Mois de la moisson de l'orge. (5) Mois de la moisson de tout (le reste ?). (6) Mois de la taille de la vigne. (7) Mois de la récolte des figues (?)... »

Nous n'insistons pas sur quelques graphies obscures. Le texte débute par le mois d'*Asiph qu'Exode*, XXXIV, 22, donne bien comme le premier mois de l'année. Entre le mois des semailles (vers novembre) et le mois de l'herbe (vers mars) manquent les mois d'hiver — ce n'est donc pas un calendrier. La pierre est brisée à la partie inférieure ; il manque peu de chose sur le bord de droite.

M. Lidzbarski pense que le texte a été gravé par un paysan pour son usage personnel. Nous risquerons une autre hypothèse fondée sur ce que l'inscription est palimpseste. On reconnaît sur les deux faces des traces d'écriture, effacées par grattage. Ne seraient-ce pas les restes d'un exercice de scribe? Cela expliquerait la négligence de la gravure, certains traits séparatifs bizarres, telle lettre (*mim* de la 6e ligne) mal posée. Le scribe novice se serait servi de cette tablette de calcaire comme nos modernes écoliers d'une ardoise. Quoi qu'il en

1) *Mitteil. der deutsch. Orient-Gesellschaft*, n° 38.
2) Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art*, II, p. 437 : donné à tort comme le harem de Sargon.
3) *Mitteil. der deutsch. Orient-Gesellschaft*, n° 39.
4) *Palestine Expl. Fund, Quart. St.*, 1909, p. 26-29.

soit, voilà un des plus anciens textes sémitiques, remontant au moins au VIIIe siècle avant notre ère — sans qu'on puisse affirmer qu'il soit spécifiquement hébraïque.

Pseudo-figure de Yahwé. — Nous avons eu l'occasion de mentionner une représentation figurée de Yahwé identifié à Zeus (*RHR*, 1908, II, p. 312). Une autre représentation inspirée d'un modèle babylonien a eu récemment un succès de moins bon aloi. Publiée en 1906 par M. Dalman, elle fournit à M. Fr. Jeremias un appui à sa théorie astrale : l'arche d'alliance serait une barque astrale identique aux barques divines égypto-babyloniennes. Malheureusement, l'objet est faux, comme vient de le démontrer le P. Vincent (*Revue Biblique*, 1909, p. 121-127).

L'autel minéen de Délos. — La dédicace bilingue gréco-minéenne publiée par M. Clermont-Ganneau (cf. *RHR*, 1908, II, p. 442) soulevait une question fort embarrassante pour ceux qui rejetaient à une très haute époque les textes minéens. MM. Hommel et O. Weber (*Oriental. Literaturzeitung*, 1909, p. 59 et suiv.), cherchent à éluder la difficulté en supposant que sur l'autel de Délos le texte sud-arabe n'est pas contemporain du texte grec (IIe siècle avant notre ère). C'est là une solution désespérée à laquelle on ne peut souscrire. M. Hommel l'appuie de combinaisons mythologiques inattendues : Latone et Apollon seraient des divinités venues de l'Arabie méridionale avec le commerce de l'encens. Le savant professeur de Munich reconnaît la première dans *al-Lat* (sud-arabe : *Latân*) et le second dans le dieu *Hobal* qui, d'autre part, ne serait autre qu'Abel. M. Hommel affirme être « pleinement convaincu de la portée de cette découverte. »

Fouilles du P. Delattre à Carthage. — Elles ont porté en 1908 sur la partie méridionale de la colline de Bordj-Djedid et ont amené la découverte de sépultures puniques, d'un aqueduc et de thermes. Sous les constructions romaines, un puits funéraire de l'époque précédente conduisait, à une profondeur de quatre mètres dans une chambre à deux auges. Au fond de l'auge de droite, une excavation renfermait des ossements calcinés que l'on croit avoir été placés dans un cercueil de bois. Il n'est pas dit si cette auge de droite contenait un autre squelette non calciné et l'on ne peut, par suite, juger jusqu'à quel point est fondée l'intéressante remarque du P. Delattre : « Nous avons constaté plusieurs fois, dans la nécropole de Sainte-Monique, l'existence d'un ossuaire encastré au fond de l'auge préparée pour recevoir le cadavre. Je ne serais pas éloigné de croire que les Carthaginois si superstitieux prétendaient assurer ainsi au mort la sécurité dans sa tombe. Peut-être même les ossements calcinés, ainsi placés sous des corps qui n'avaient pas passé par le feu, étaient-ils les restes de quelque victime humaine sacrifiée à Moloch? » Parmi les menus objets trouvés dans ces tombes, il faut signaler une lamelle d'argent dont un

dessin est donné, « haute de 0m,044 et large de 0m,032, toute remplie de figures empruntées à l'art et à la religion égyptienne ; globe ailé, série d'uraeus, vase placé sur un autel. » En réalité, nous avons là représenté un *naos* punique à la mode égyptienne avec frise d'uraeus surmontée du disque ailé. Au centre du *naos* apparaît la représentation, peut-être bétylique, de la divinité accostée de deux sphinx schematisés. Signalons encore sur une lampe romaine les bustes d'Isis et d'Hermanubis (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1908, p. 592-601).

Art chrétien d'Asie Mineure. — Les recherches de M. Ramsay et, plus encore, les conjectures brillantes de M. Strzygowsky ont suscité d'intéressantes découvertes archéologiques dans un domaine assez négligé jusque-là. Le voyage de Miss G. Lowthian Bell et les relevés du P. Jerphanion ont montré récemment combien l'Asie Mineure avait été peu explorée au point de vue des antiquités chrétiennes. La mission confiée à M. Hans Rott, sur la fondation Cunitz de Strasbourg, a été également fertile en découvertes que le jeune explorateur publie sous le titre de *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien* (1 vol. de xiv-393 pages, avec carte, fig. et planches, Leipzig, Dieterich, 1908). Les monuments chrétiens, relevés en collaboration avec M. K. Michel, s'étagent depuis le ve siècle jusqu'au viiie et prennent un intérêt particulier grâce aux fresques et aux inscriptions qui les décorent.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

Le savant folkloriste, M. Emmanuel Cosquin, a repris dans la *Revue Biblique*, 1909 (p. 7-49), l'étude du prologue-cadre des Mille et une Nuits comparé au Livre d'Esther. Il repousse l'idée de M. de Goeje, adoptée par Kuenen, Auguste Müller, Karl Dyroff, qui établissait une parenté entre les deux ouvrages et faisait d'Esther un dédoublement de Shéhérazade. M. de Goeje supposait que le prototype était une légende perse. M. Cosquin retrouve dans le prologue-cadre trois récits indépendants cousus bout à bout. Le premier est l'histoire du mari, désespéré de la trahison de sa femme, qui recouvre la joie et la santé en voyant un haut personnage aussi malheureux que lui. Le second est l'histoire d'un être surhumain dont la femme ou la captive déjoue la surveillance jalouse. Le troisième, enfin, est l'artifice par lequel une habile conteuse échappe à un danger. M. Cosquin, avec une richesse remarquable d'arguments, aboutit à cette conclusion que ces trois récits sont originaires de l'Inde.

— Le passage où Hérodote, III, 8, mentionne les divinités des Arabes, *Orotal* (ou *Orotalt*) et *Alilat*[1] qu'il identifie respectivement à Dionysos et à Urania, n'est pas encore élucidé, tout au moins en ce qui concerne Orotal dont les textes sémitiques n'offrent pas de prototype certain. M. Lidzbarski (*Theol. Literaturzeitung*, 1909, p. 134-135) corrige d'abord ΟΡΟΤΑΛΤ en ΟΡΟΤΑΝ qu'il ne considère pas comme une forme à l'accusatif, mais comme la transcription du nom *Roudâ'oun* ou *Roudân* que fournissent les textes arabes et les inscriptions palmyréniennes et safaïtiques. Cet Orotan-Dionysos serait encore Dusarès, car ce dernier porte le nom de 'A'ara dans quelques inscriptions nabatéennes. 'A'ara serait dérivé de Orotan par métathèse et influence araméenne. Le rapprochement onomastique entre Orotan et Roudân est certainement le meilleur qui ait été proposé jusqu'ici. La conclusion mythologique à en tirer serait importante parce que Orotan (correspondant, en réalité, au palmyrénien ארצו, car Roudân ou Roudâ est une déesse ; de même qu'on a le dieu 'Azîz à côté de la déesse al-'Ouzzâ) ne serait qu'une forme du dieu sabéen 'Athtar. Nous croyons avoir démontré, en effet, que 'Athtar (identifié à la planète Vénus) se dédoublait en 'Azîz et en Arṣou (l'Orotan de M. Lidzbarski); de même que Allât (identifiée également à la planète Vénus) se décomposait en al-'Ouzza et en Roudâ (étoile du matin et étoile du soir). Toutefois, avant d'adopter l'ingénieuse conjecture de M. Lidzbarski et d'en tirer des conclusions, il faudra en attendre la confirmation.

— Dans le 42e fascicule du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (*Sacrificium-Sculptura*), M. Toutain termine l'article sur le sacrifice en signalant les théories récentes qui essaient d'en expliquer le mécanisme. Peut-être eût-il fallu marquer plus nettement le progrès accompli depuis Robertson Smith, progrès notable puisqu'il permet de comprendre le rituel sacrificiel sans avoir recours au totémisme. M. Cuq traite l'article *Sacrilegium*; M. Hild, *Saeculares ludi*, *Saeculum*, *Sagmina*, *Salii*, *Salus*, *Saturnalia*, *Saturnus*[2]; M. Séchan, *Saltatio* et notamment les danses religieuses; M. Cahen, *Sarcophagus*[3]; M. Nicole, *Satyri*, *Sileni*.

1) Dans Hérodote, I, 131, on lit *Alitta* qui paraît contaminé par le nom voisin de Mylitta. Je crois qu'il ne faut pas maintenir Alilat, mais corriger dans l'un et l'autre cas en Allat.

2) La description du culte de Saturne en Afrique manque de précision. Que signifie : « le disque, la lune, l'étoile qui rappellent Baal » ? L'expression Baal-Moloch pour désigner le grand dieu de Carthage est défectueuse et ne répond à rien de réel, c'est Baal-Hammon qu'il faut lire. On ne voit pas sur quoi s'appuie le savant auteur pour distinguer le Saturne frugifer africain de Baal-Hammon. Il n'est fait aucune mention du caractère solaire du dieu sans lequel maints détails restent inexpliqués, notamment les titres *Saturnus maximus*, *Saturnus senex* (omis dans l'article) auxquels doit correspondre un *Saturnus puer*. Ce sont ces trois aspects du Saturne africain que figure la stèle d'el-Kantara ; cf. nos *Notes de mythologie syrienne*, p. 171.

3) Il n'est pas exact de dire que le sarcophage ou *larnax* ne se rencontre en

— Dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, premier fasc. de 1909, M. Richard Wünsch dans un article intitulé *Deisidaimoniaka*, étudie avec une compétence spéciale quelques manifestations de superstition antique : un passage magique de l'Odyssée d'après la variante d'un papyrus d'Oxyrhynchus : une bague magique ; une intaille où il propose de reconnaître la représentation d'Ἐφεσία ; une inscription sur lamelle d'argent ayant servi d'amulette ; une représentation d'Aion ; quatre *tabellae defixionis* sur lamelle de plomb. — M. Albert Hellwig traite des moyens employés chez divers peuples, notamment en pays germaniques, pour se dérober au châtiment divin qu'entraîne le parjure (*mystische Meineidzeremonien*). L'auteur souhaite qu'en Allemagne, où l'usage est très répandu de déférer le serment, la jeunesse soit prémunie contre cette déplorable superstition qui fausse encore, à un degré surprenant, le cours de la justice. — M. Alf. von Domaszewski étudie la voie triomphale dans sa traversée du Champ de Mars à Rome en s'appuyant sur les récentes recherches de topographie romaine dues à M. Huelsen. Dans le relief du Louvre (S. Reinach, *Répertoire*, I, p. 110) figurant les cérémonies du census et de la lustration du peuple en armes, M. von D. reconnaît Mars au premier plan, tandis que celui qui verse la libation ne serait autre que le premier censeur de 115 av. J.-C., Domitius, qui aurait élevé et dédié le temple de Neptune. — Le missionnaire B. Gutmann, de l'Est-africain allemand, décrit les lieux de sacrifice des Wadschagga et signale notamment la coutume de choisir, pour sacrificateurs aux mânes, les hommes les plus âgés du district. — M. W. Soltau croit que la légende de Romulus n'appartient pas au vieux fonds des légendes romaines ; le motif de la louve allaitant les jumeaux serait d'origine grecque et importé par Capoue. — Bulletin des religions indonésiennes, par M. H. H. Juynboll.

— Le pays provençal, pour n'être pas un des plus visités, est cependant un des plus riches qui soit en vestiges antiques. M. Michel Clerc, le savant conservateur du Musée Borely à Marseille, publie une intéressante monographie sur *Le Temple romain du Vernègues* (Marseille, 1908), qui révélera à beaucoup de lecteurs, même archéologues, des ruines curieuses non sans analogie avec la Maison carrée de Nîmes.

— M. August Heisenberg a consacré une étude approfondie et par plusieurs côtés nouvelle (*Grabeskirche und Apostelkirche*, deux parties, Leipzig, Hinrichs, 1908), à deux basiliques construites par Constantin l'une à Jérusalem, l'autre à Constantinople. Pour le Saint-Sépulcre, l'auteur discute les textes et s'appuie sur les documents figurés comme la carte en mosaïque de

Crète que vers le XVe siècle avant notre ère. La *tholos* de Haghia Triada en a fourni qui remontent au début de l'école minoenne et ne s'expliquent guère que par l'origine égyptienne, que repousse l'auteur.

Madaba et la mosaïque de sainte Pudencienne; il adopte et utilise les vues de M. Strzygowski sur les restes constantiniens du portail méridional du Saint-Sépulcre. Il y a là un effort considérable qui eût, cependant, gagné à être accompagné de recherches faites sur place et même de sondages : la part laissée aux conjectures aurait été réduite d'autant.

R. D.

— Le P. Remi Coulon a donné une bonne édition de l'ouvrage que Jean Dominici, plus tard cardinal de Saint-Sixte, composa vers 1403 sous le titre de « ver-luisant » ou mieux de « luciola » (Beati Johannis Dominici, cardinalis S. Sixti, *Lucula Noctis*, édité et annoté par Remi Coulon, O. P. Paris, Picard, 1908, 8°, cx+461 p.). « Les quarante-sept chapitres de ce traité, écrit d'ailleurs dans un ton fort modéré, sont consacrés à l'exposé et à la réfutation méthodique de la thèse soutenue par le célèbre chancelier de la république florentine, Coluccio Salutati. Ce dernier, au cours d'une polémique avec Fra Giovanni de San Miniato, avait défendu l'opinion nouvelle que l'étude de la littérature antique est permise et même profitable aux chrétiens. Dominici prend, au contraire, parti contre les humanistes... Il convient d'attirer l'attention sur le soin avec lequel le P. Coulon a déterminé les emprunts directs ou indirects faits par Dominici aux écrivains de l'antiquité ou aux Pères de l'Église, tâche parfois difficile, car l'auteur de la *Lucula* citait de mémoire, et souvent fort inexactement » (R. Poupardin, *Rev. Histor.*, mars-avril 1909, p. 380-81. Cf. H. Cochin, c. r. dans *Giornale storico della letter. ital.*, vol. LIII, fasc. 1, p. 83-90).

— Le dernier semestre 1908 des *Études* de la Cie de Jésus a contenu plusieurs travaux intéressants pour l'histoire religieuse : deux articles du P. Bernard sur la crise morale de Luther à la Warthourg — envisagée, s'entend, sous un angle particulier, mais à l'aide de documents précis — un examen du livre de P. Turmel : *Histoire du dogme de la papauté*, examen du point de vue conservateur où saint Cyprien est représenté comme un adepte de la suprématie de l'évêque de Rome — surtout un article très significatif du P. F. Bouvier sur le Congrès d'Oxford : « L'histoire comparée des religions — comment elle se fait et se défait. » Le fléchissement de la vogue de certaines méthodes y est célébré avec une satisfaction non dissimulée — et anticipée, cela va sans dire.

— La conférence donnée par M. Paul Sabatier à Turin, le 30 avril 1908, sous le titre *L'originalité de saint François d'Assise* et dont nous avons donné un bref résumé dans notre dernière chronique, a paru dans le *Rinnovamento*, fasc. III de 1908, pp. 417-33.

— Notre collaborateur M. Ch. Guignebert signale en ces termes, dans la *Revue historique* (janvier-février 1909), l'apparition récente de l'Encyclopédie alle-

mande : *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, dirigée par MM. H. Gunkel et O. Scheel (Tubingen, J.-C. B. Mohr, 1908, 1re livr.). « Cette encyclopédie est destinée au grand public curieux des choses de la religion plutôt qu'aux spécialistes ; c'est pourquoi elle évite tout appareil d'érudition et se contente d'indications bibliographiques très brèves. L'histoire du christianisme y doit tenir une place prépondérante, mais non pas exclusive ; toutes les religions seront envisagées à leur tour ; on nous promet une insistance particulière sur les questions de sociologie, de droit, d'art, de vie contemporaine considérées dans leur rapport avec la religion. L'ouvrage comprendra cinq ou six volumes de chacun 2.000 colonnes environ. Il est compact et l'emploi des caractères gothiques ne le rend pas plus avenant ; mais, à en juger par la première livraison, il sera solide et plein. Les articles *Abaelard* et *Abba* sont un peu courts, mais, en revanche, *Abendmahl* est tout un petit traité sur la Cène et la communion. D'ailleurs, les noms des collaborateurs inspirent confiance : j'y relève ceux de Bousset, Clemen, Gunkel, Holtzmann, Jülicher, Knopf, Preuschen, Wernle, etc. ».

L'année 1908 a été féconde en encyclopédies et en manuels : dans le même « Bulletin d'histoire du christianisme », M. Guignebert annonce et critique la *Catholic Encyclopædia* (New-York, Robert Appleton Company, 300 vol. 4°), le *Murray's Illustrated Bible Dictionary* de W. C. Piercy (Londres, Murray, 8°) et le *Manuel d'histoire ecclésiastique* du P. P. Albers, trad. René Hedde, t. I (Paris, Lecoffre, 1908, in-12).

— Marc III, 21. La controverse sur ce texte, rouverte par l'étude de M. Arnal dont nous avons rendu compte dans une de nos récentes chroniques, est déjà fructueuse en résultats intéressants. A la suite de la publication de notre note, nous avons reçu de M. Ch. Bruston, ancien doyen de la Faculté de théologie de Montauban et exégète très apprécié, la lettre que voici :

« Monsieur le Directeur,

« Puisque vous avez jugé utile de faire connaître à vos lecteurs l'interprétation nouvelle (ou plutôt renouvelée) d'un texte obscur de l'évangile de Marc (III, 21) par M. le prof. Arnal, il ne serait peut-être pas inutile de leur faire savoir aussi que, dans une étude sur le même texte, un ancien professeur et doyen de la même Faculté vient d'établir :

« 1° Que, dans ce passage, οἱ παρ' αὐτοῦ ne peut désigner ni les *parents* de Jésus, ni *ses disciples*, ni *ses adhérents* ;

« 2° Que cette locution désigne nécessairement des gens *hostiles* à Jésus ;

« 3° Que par conséquent αὐτοῦ n'est pas ici un pronom, comme on le croit, mais un adverbe.

« Ce sont *les gens de là*, de cet endroit qui voulurent s'emparer de Jésus, disant qu'il était exalté. Ce qui n'a absolument rien de surprenant : les grands génies religieux, les hommes de Dieu dans tous les temps ont passé pour des

exaltés et même pour des *fous* aux yeux de ceux qui ne pouvaient ou ne voulaient pas les comprendre.

« Croyez, etc. « Ch. Bruston. »

L'article auquel fait allusion dans cette lettre M. Bruston et qu'il a publié dans la *Revue de Théologie et des problèmes religieux* de la Faculté de Montauban (1er janvier 1909) nous est parvenu maintenant. Il témoigne d'un fait qui ne saurait surprendre : l'hypothèse de M. Arnal n'a pas rencontré de la part des exégètes qui collaborent à la *Revue de Théologie* un assentiment sans réserves. Ce seul numéro renferme deux articles sur cette question : celui de M. Bruston et un autre dû à M. P. Farel, et ni l'un ni l'autre n'acquiescent aux conclusions du nouveau professeur d'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté de Montauban.

La thèse générale de M. Bruston est indiquée dans la lettre que nous venons de reproduire. Reprenons-en quelques-uns des termes en nous aidant de son article : M. B. rapproche le verset 22 du verset 21 et en tire un précieux éclaircissement : v. 22 ελεγον οτι Βεελζεβουλ εχει κτλ. « ils disaient qu'il était possédé de Beelzebul, etc., apparaît en rapport intime avec ελεγον γαρ οτι εξεστη » (v. 21) « ils disaient qu'il était hors de sens ». Le sujet de εξεστη comme celui de εχει est donc bien Jésus. S'il en est ainsi, il en résulte que αυτον, qui précède, se rapporte aussi à Jésus, et non à la foule — c'est de Jésus qu'on pensait qu'il avait perdu le sens, et c'est pour s'emparer de lui que sortirent οἱ παρ' αὐτοῦ. Mais M. Bruston est d'accord avec M. Arnal pour refuser à οἱ παρ' αὐτοῦ toute signification exacte ou approchée de parenté. Seulement M. Bruston rejette l'explication « ceux qui étaient avec lui » qui se traduirait οἱ μετ' αὐτοῦ ou οἱ παρ' αυτῳ : οἱ παρ' αὐτοῦ implique une idée de provenance, désigne des gens venant *d'auprès* ou *de la part* de quelqu'un et ne saurait représenter les disciples qui, vivant encore avec Jésus, ne viennent pas « de sa part ». On ne saurait davantage affirmer que les disciples de Jésus aient été désignés comme *ses gens* (ce qui est une autre interprétation possible de οἱ παρ' αὐτοῦ). D'ailleurs il y a une raison de simple bon sens qui permet de nier que les *disciples* ou les *gens* de Jésus aient pu vouloir s'emparer de lui, parce qu'ils le disaient hors de sens ! D'autre part, le sujet de ελεγον, d'un verset à l'autre, n'a pu changer au point d'être pris v. 21 pour « les amis » et v. 22 pour « les ennemis » de Jésus.

M. Ch. Bruston voit l'origine de l'obscurité ou plutôt de l'inintelligibilité du texte dans ce fait que les interprètes, à la suite des anciens traducteurs latins qui avaient donné οἱ παρ' αὐτοῦ = *sui*, ont toujours fait d'αὐτοῦ un pronom personnel se rapportant à Jésus. Pour M. Bruston, αὐτοῦ est un adverbe de lieu synonyme d'ἐκεῖ, *là* (Cf. Matth., XXVI, 36 ; Act., XVIII, 19 ; XXI, 4 ; Ex., XXIV, 14 ; Nomb., XXII, 19 ; XXXII, 6, etc.). Οἱ παρ' αὐτοῦ peut donc signifier *les gens de là*, c'est-à-dire du *lieu* ou de la région où se trouvait la maison dans laquelle Jésus était entré avec ses disciples.

Ayant appris ce qui se passait, que « la foule s'assemblait de nouveau » ver lui, les *gens du voisinage* disent : Il a perdu le sens ! et se mettent en marche (ἐξῆλθον) pour le prendre (κρατῆσαι) comme firent plus tard les Pharisiens, les grands-prêtres et les scribes (Marc, XIV, 1 : Matth., XXI, 46 ; XXVI, 4 ; 48-54, etc.) pour des raisons analogues.

M. Bruston rapproche de ce récit celui des Gheraseniens priant Jésus de sortir de leurs frontières (V, 17). Les gens de ce lieu-ci voulaient le prendre. Comme il n'est pas dit qu'ils y réussirent, le résultat fut sans doute le même. Jésus, voyant qu'on ne voulait ni le recevoir ni l'entendre, dut se retirer, suivant le précepte qu'il donna bientôt après à ses disciples (VI, 11 et paral.).

M. P. Farel ne suit pas M. Arnal sur le terrain de la critique textuelle : réunissant, pour la clarté du récit, les vv. 20, 21 et 22, il se fie, selon un criterium quelque peu subjectif, au « sens naturel » : « La traduction de M. Arnal nous donne une situation peu naturelle, sinon impossible, de gens assiégés dans une maison par une foule, qui l'auraient appris par ouï-dire, ἀκούσαντες, qui auraient trouvé le moyen de sortir sans peine et qui seraient sortis pour en faire sortir un autre, lequel sans doute aurait pu sortir comme eux et qui, une fois dehors, auraient essayé de s'emparer de la foule, de la contenir, de s'en rendre maîtres et auraient commencé par l'injurier en la traitant de folle. » M. P. Farel tient résolument pour le sens traditionnel qu'il estime parfaitement conforme à la logique des choses : οἱ παρ' αὐτοῦ est sujet des deux ἔλεγον des vv. 21 et 22 ; dans les deux cas ce membre de phrase désigne « des gens qui, sans croire en Jésus, sans accepter sa mission, ont pourtant le droit de s'intéresser à lui, ceux-là mêmes dont il est question un peu plus bas, qui sont toujours là aux abords de la maison (verset 31) assiégée par la même foule ὄχλος (verset 32, cf. 20) qui le font appeler, dont on lui dit : Ta mère et tes frères sont là qui te demandent, et dont il dit : Ma mère et mon frère et ma sœur, c'est celui qui fait la volonté de Dieu. « Οἱ παρ' αὐτοῦ », cette expression vague qui prend son sens du contexte, qui peut signifier, d'après le dictionnaire : « Ses parents », « ses amis », « ses partisans », qui, ici, ne peut désigner, je crois l'avoir prouvé, « ses disciples », doit avoir le sens de « ceux de la famille », « ceux de chez lui », sa mère et ses frères, dont il sera question plus bas. La situation reste très simple et la traduction n'offre pas de difficulté. »

Nos lecteurs nous sauront gré de joindre à cette analyse des deux contributions de MM. Bruston et Farel les passages essentiels d'une intéressante notice publiée sur le même sujet par notre collaborateur M. Maurice Goguel dans le numéro de mars 1909 des *Annales de bibliographie théologique*. Elle apporte quelques éclaircissements nouveaux en faisant entrer en ligne de compte la chronologie des versions évangéliques :

« M. Arnal estime que, dans Marc III, 21, les mots οἱ παρ' αὐτοῦ ne désignent pas les parents de Jésus mais les disciples, et que dans la seconde partie du verset il est question du peuple et non de Jésus.

Il faut accorder à M. Arnal qu'au point de vue grammatical son interprétation ne se heurte à aucune objection décisive, sans cependant qu'il y ait aucune raison qui l'impose et oblige à rejeter l'interprétation contraire.

Au point de vue exégétique, nous aurions plusieurs remarques à faire contre la traduction que propose M. Arnal. La Syriaque du Sinaï lit au lieu de οἱ παρ' αὐτοῦ « les frères de Jésus » et la Peschito lit « ses parents », et, même si on n'admet pas avec Adalbert Merx que le texte syriaque est primitif, et que le texte grec en est seulement une atténuation, il resterait ceci : la traduction courante a pour elle l'autorité d'un aussi ancien interprète que l'auteur de la version du Sinaï, mieux placé que nous, il faut bien l'avouer, pour comprendre le sens du texte original.

De plus, le mot κρατῆσαι contient indubitablement l'idée d'un acte de violence, or, si on se représente la scène telle que la conçoit M. Arnal, c'est par la douceur et non par la violence que les disciples ont pu essayer de contenir le peuple.

Enfin il nous semble que le rédacteur de l'évangile en rapprochant les versets 21-22 de la péricope dans laquelle Jésus est accusé d'être possédé par Béelzebul, indique qu'il trouvait dans les versets 20-21 une accusation du même ordre.

S'il ne nous est donc pas possible de nous rallier à l'interprétation que propose M. Arnal, nous tenons cependant à rendre hommage à l'ingéniosité et à l'érudition qu'il a déployées dans sa brochure ».

— Parmi les mémoires présentés au dernier Congrès international des sciences historiques (Berlin, 6 août 1908), bon nombre intéressaient les études d'histoire religieuse et nous avons plaisir à les noter ici :

Section I (Histoire de l'Orient) : *H. Lemmens* (Beyrouth) : Le triumvirat Abou-Bekr-'Omar-Abou 'Obaida et la succession de Mahomet. — *P. Carolides* (Athènes) : Ueber Ara und Er. Eine christlich-armenische Volkssage. — *H. Gunkel* (Giessen) : Aegyptische Parallelen zum Alten Testament. — *Wolton Davies* (Bangor) : Judaism and Jewish Institutions in the centuries immediately following the exile. — *P. Haupt* (Baltimore) : Die Galiläer.

Section II (Grèce et Rome) : *B. P. Grenfell* (Oxford) : Excavations for Papyri at Oxyrynchus. — *F. Pijper* (Leyde) : Die christliche Kirche und die Sklaverei im Mittelalter. — *A. Audollent* (Clermont-Ferrand) : Les « tabellae devotionis ». *E. Meyer* (Berlin) : Eléphantine. — Papyrus mit der Gesch. des weisen Achikar.

Section III (Histoire politique du Moyen-Age et des temps modernes) : *H. Finke* (Fribourg). Der gegenwärtige Stand der vorreformationsgeschichtlichen Forschung. — *P. Kehr* (Rome) et *A. Brackmann* (Marbourg) : Ueber den Plan eines Germania Sacra. — *S. Merkle* (Würzbourg) : Die katolische Beurteilung des Zeitalters der Aufklärung.

Section IV (Civilisation et littérature du Moyen-Age et des temps modernes) *M. Murko* (Gratz) : Das Volksepos der bosnischen Mohammedaner.

Section V (Droit et économie politique) : *S. Riccobono* (Palerme) : Influenza del Christianesimo nella codificazione giustinianea.

Section VI (Histoire de l'Église). — *K. Müller* (Tübingen) : Die Entstehung der evangelischen Kirchenverfassung. — *A. Harnack* (Berlin) : Ueber den Kommentar des Aponius zum Hohen Liede (saec. v). — *F. Loofs* (Halle a. S.) : Die Synode von Surdica im Jahre 343. — *J. Wilpert* (Rome) : Die Mosaiken von Santa Maria Maggiore. — *K. Holl* (Berlin) : Der heilige Theodor. — *A. C. Mc. Giffert* (New-York) : Prolegomena to the history of protestant thought. — *G. A. Jülicher* (Narbonne) : Die Veröffentlichung eines angeblichen Chrysostomosbriefs. — *J. Vienot* (Paris) : La correspondance de Coligny. — *M. Pernot* (Rome) : La prise de possession du sol romain par le Christianisme. — *G. Loesche* (Vienne) : Monumenta Austriae evangelica. Programm. — *K. Grass* (Dorpat) : Geschichte und Persönlichkeit des Begründers der Skopzensekte. — *J. Lulvès* (Hanovre) : Päpstliche Wahlkapitulationen.

Section VII (Archéologie) : *T. Wiegand* : Die Entdeckung der byzantinischen Klöster und Wandmalereien im Latmosgebirge bei Milet. — *C. de Mandach* (Paris) : L'Association internationale d'iconographie. Son but et ses moyens d'action.

En outre, ont été lus, au cours des séances plénières, des mémoires de MM. *Fr. Cumont* (Gand) : Sur les religions astrologiques ; *L. Caetani di Teano* (Rome) : Lo studio storico dell' Islam ; *A. Bugge* (Christiania) : Ursprung und Glaubwürdigkeit der isländischen Saga ; *W. Ramsay* (Aberdeen) : The Church organisation in Lycaonia from the fourth century to the eleventh as illustrated by epigraphy.

P. A.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

LES CULTES ÉGYPTIENS

DANS LE NORD-OUEST DE L'AFRIQUE

SOUS L'EMPIRE ROMAIN

Un certain nombre de documents, inscriptions ou monuments figurés, attestent que des dieux égyptiens, surtout Sérapis, furent adorés, sous l'Empire romain, en divers lieux des provinces africaines[1].

A Carthage, un sanctuaire de Sérapis s'élevait probablement entre la colline de Saint-Louis et les grandes citernes de Bordj el Djedid[2]. Dans ce quartier de la ville, sur un étroit espace[3], on a retrouvé plusieurs inscriptions portant le nom du dieu alexandrin. Elles sont rédigées soit en grec, soit en latin. Les dédicaces grecques, gravées sur une colonnette qui devait porter quelque offrande, sur un autel, sur une petite base, s'adressent : à Zeus Hélios Sarapis le grand et aux dieux adorés dans le même temple[4] ; à Zeus Hélios Sarapis le grand, Panthée[5] ; au très grand dieu de Canope[6]. Un petit autel[7] porte une dédicace latine à Sarapis, le dieu très

1) On trouve des indications bibliographiques dans le *Lexikon* de Roscher, article *Isis* (rédigé par Drexler), p. 417-419.

2) Sainte-Marie, *Mission à Carthage*, p. 17 et suiv. ; Audollent, *Carthage romaine*, p. 239-240, 403 et suiv.

3) On peut se demander si les nombreux débris qui gisaient pêle-mêle en ce lieu n'étaient pas des objets mis au rebut et s'ils occupaient l'emplacement exact du sanctuaire. En tout cas, celui-ci ne devait pas être loin.

4) *C. I. L.*, VIII, 1005 : Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς.

5) *C. I. L.*, 12493 : Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Πανθέῳ Σαράπιδι.

6) *C. I. L.*, 1003 (conf. Sainte-Marie, *l. c.*, p. 21) : Ἐνκανώβῳ θεῷ μεγίστῳ. Il y avait à Canope, près d'Alexandrie, un temple fameux de Sérapis : Strabon, XVII, 1, 17.

7. Ou une base.

grand[1]. On lit les mots *Sarapidi Neptuno Aug(usto)* sur une proue de navire, soutenant un pied droit levé[2] : maigre vestige d'une statue qui représentait sans doute Sérapis-Neptune dans une attitude donnée par l'art grec à Poseidon[3]. Une autre dédicace à *Sarapis Augustus* est tracée sur la poitrine d'une statue de marbre noir, à tête de chien[4]. Un de ces textes nomme un prêtre[5]. Au même lieu ont été découvertes deux têtes de Sérapis en marbre[6] et une statuette du même dieu, assis, accompagné de Cerbère[7].

Parmi les divinités qu'on adorait dans le temple et que mentionne une des inscriptions citées, prenait place l'Anubis à tête canine dont nous venons de parler. Anubis est aussi figuré, de la même manière, sur un fragment de bas-relief ; il tient de la main gauche un caducée[8]. Une tête de marbre, recueillie au même endroit, représente un jeune homme, aux longs cheveux, couronné de chêne et coiffé, comme Sérapis, d'un boisseau, que décorent des branches d'olivier ; au-dessus du front, en avant de cet attribut, se dresse une feuille de lotus[9]. Divers noms ont été donnés à cette image[10].

1) *C. I. L.*, 1004 : *Sarapidi deo maximo.*

2) *C. I. L.*, 1002 (= 12462).

3) Conf. Bulle, *Lexikon* de Roscher, s. v. *Poseidon*, p. 2888 et suiv.

4) *C. I. L.*, 12492.

5) *C. I. L.*, 1004.

6) *Catalogue sommaire des marbres antiques du Louvre*, n° 1830 ; reproduite dans Delattre, *Quelques tombeaux de la nécropole punique de Douimès* (extrait des *Missions Catholiques*, 1897), p. 7. Doublet, *Musée d'Alger*, p. 81 et pl. x, fig. 10. Conf. Audollent, *l. c.*, p. 648-649. — Il me paraît douteux qu'une tête en pierre (Sainte-Marie, fig. à la p. 17 ; Doublet, *l. c.*, p. 39 et 81) représente aussi Sérapis, comme on l'a dit ; elle n'était pas coiffée d'un *modius*.

7) *Catalogue sommaire du Louvre*, n° 1725. Reinach, *Répertoire de la statuaire*, II, p. 20, fig. 3.

8) Musée d'Alger ; reproduction peu distincte dans Sainte-Marie, fig. à la p. 16, à gauche.

9) Doublet, *Musée d'Alger*, fig. à la p. 38.

10) Doublet, *l. c.* : Apollon ou Sérapis. Gsell, *Rev. africaine*, XXXVI, 1892, p. 392, et Audollent, *l. c.*, p. 649 : Héliosérapis. Perdrizet, *Rev. archéol.*, 1903, I, p. 394-395 : Antinoüs en Sérapis (*vide contra* Gsell, *Mélanges de l'École de Rome*, XXIII, 1903, p. 317).

Il faut peut-être y voir un dieu qui apparaît fréquemment sur les monnaies d'Alexandrie du second et du troisième siècle de notre ère, et qu'on pense être *Hermanubis*[1], formé de l'Hermès grec et de l'Anubis égyptien[2].

Notons encore un « épervier » en marbre noir[3], des fragments de serpents. Un buste, dont il ne reste que la partie inférieure, représentait, comme l'indique l'inscription[4], Manéthon, le prêtre fameux qui fit connaître aux Grecs l'histoire de la vieille Égypte et qui passait pour avoir pris une part importante à l'organisation du culte alexandrin de Sérapis.

Le style de ces sculptures permet de les attribuer approximativement au deuxième siècle après Jésus-Christ[5]; c'est peut-être de ce temps que date le sanctuaire.

Sur un autre point de Carthage, dans une citerne de l'Odéon où elle fut jetée à une basse époque, a été découverte une mauvaise statue de Sérapis, debout, flanqué d'un serpent[6]. Au sud de la ville, on a tiré de la lagune de Khéreddine une grande statue d'Isis[7]. De grossières statuettes en terre cuite, recueillies en assez grand nombre à Carthage, représentent une femme tenant un enfant[8]; elles peuvent se rattacher, par une filiation lointaine, à des images d'Isis et

1) Nom indiqué par Plutarque, *Isis et Osiris*, 61.

2) Drexler, dans le *Lexikon* de Roscher, s. v. *Hermanubis*, p. 2311. — Une image analogue se voit sur un bas-relief d'Alexandrie : Rubensohn, *Archäol. Anzeiger*, 1905, p. 68; 1906, p. 141, 143.

3) Delattre, *Quelques tombeaux*, p. 6.

4) *C. I. L.*, 1007.

5) La forme du buste de Manéthon indique aussi cette époque.

6) Gauckler, *Rev. archéol.*, 1902, II, p. 395, pl. XVI, fig. 1. Poinssot, *Catalogue du musée Alaoui*, Supplément, p. 43, n° 922, pl. XXIII, fig. 1. — Nous pouvons mentionner encore une petite tête, représentant peut-être Sérapis, trouvée près des anciens ports : Babelon, *Musée Lavigerie*, II, p. 42, pl. X, fig. 3.

7) Poinssot, *l. c.*, p. 52, n° 932, pl. XXXII, fig. 1. Reinach, *Répertoire*, III, p. 124, fig. 4. — Rien ne prouve que deux statues de femmes, trouvées au même lieu, représentent des prêtresses d'Isis.

8) Babelon, *Musée Lavigerie*, II, p. 45 et suiv., pl. XI; Gauckler, *Rev. archéol.*, 1902, II, p. 397.

d'Horus, mais il est invraisemblable que ces deux divinités aient été figurées sur des objets fabriqués, sans nul doute, après le triomphe du christianisme[1].

Nous retrouvons Sérapis sur le littoral de la Petite Syrte. A *Gigthis*, en face de l'île de Djerba, on a exhumé, dans les ruines du forum, une tête colossale du dieu[2], et, parmi les décombres d'un temple, une autre tête, qui a paru représenter Isis[3]. Des monnaies à légendes néopuniques de *Sabrata*, dont les unes datent du règne d'Auguste et dont les autres ne semblent guère plus anciennes, montrent une tête barbue, coiffée d'un boisseau[4] : c'est probablement Sérapis[5]. La même tête se voit sur une monnaie, à légende néopunique, qu'on attribue à *Thaenae* (près de Sfax)[6]. Plus au Nord, à El Djem (*Thysdrus*), on a trouvé deux statuettes de Sérapis, en terre cuite[7].

Dans l'ancienne province d'Afrique, il faut encore mentionner, à Henchir Debbik (aux environs de Medjez el Bab), la dédicace d'une statue élevée à Sérapis sous Commode[8]; à Choud el Batel (lieu voisin), une inscription mutilée, du temps de Gallien, qui est sans doute une dédicace au même dieu et qui nomme un *sacerdos maximus*[9]. Un bas-relief

1) Audollent, *Carthage*, p. 667-8; conf. Babelon, *Bull. des antiquaires de France*, 1900, p. 172-173. Une statuette analogue de Cherchel représente certainement la Vierge et l'enfant Jésus : Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 78.

2) Gauckler, *Rev. archéol.*, 1902, II, p. 401, pl. XVIII, fig. 1 (conf. *Nouvelles Archives des Missions*, XV, pl. V, fig. 1). Poinssot, *Catalogue*, p. 59, n° 1031, pl. XLII, fig. 1.

3) Gauckler, *Compte rendu de la marche du Service des Antiquités en 1902*, p. 23. Poinssot, *l. c.*, p. 59, n° 1032.

4) Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, II, p. 27-28, n°s 49-50, 56-60.

5) Il est permis cependant de se demander si l'on n'a pas voulu représenter un Pluton. Voir plus loin.

6) Müller, *l. c.*, II, p. 40, n° 1. On la retrouve encore sur une monnaie d'une ville dont la position ne peut pas être déterminée : Müller, III, p. 59, n° 68.

7) Cagnat, *Archives des Missions*, série III, t. IX (1882), p. 155-156 et pl. VIII.

8) *C. I. L.*, 14792.

9) Merlin, *Bull. des antiquaires de France*, 1907, p. 333 ...*i magno*

très grossier de Ghardimaou consiste en une tête barbue, surmontée d'un boisseau[1] : image de Sérapis, ou peut-être de Pluton[2].

Dans la province de Numidie, une petite tête de Sérapis a été découverte à Philippeville, l'antique *Rusicade*[3]. Un temple de ce dieu, *fanum Sarapis*, est indiqué à *Cirta* (Constantine), à propos d'événements qui se passèrent au commencement du quatrième siècle[4], et une épitaphe en vers de Constantine[5] nous fait connaître une prêtresse d'Isis, morte à dix-neuf ans :

Memphidos haec fuerat divae sistratae[6] *sacerdos.*

Des dédicaces à *Serapis*, à *Sarapis Augustus* ont été tirées des ruines de *Theveste* (Tébessa)[7], de *Thamugadi* (Timgad)[8], de *Cuicul* (Djemila)[9] ; celle de *Theveste* fut gravée par les soins de deux esclaves d'un empereur.

A *Aquae Flavianae* près de Khenchela, un officier s'adresse *D*[*iis*] *patriis*, *diis* [*sa*]*lutaribus*, parmi lesquels il

Aug(*usto*). M. Merlin paraît avoir raison de supposer qu'il s'agit de Sérapis : *magnus* est en effet une épithète donnée volontiers à ce dieu (voir, p. ex., Apulée, *Métam.*, XI, 9) ; pour le titre du prêtre, conf. le *sacerdos maximus* d'Isis, mentionné par Apulée (*ibid.*, XI, 17). — Une autre dédicace de Choud el Batel (*Bull. des antiq.*, *l. c.*, p. 331), datée du règne de Philippe, nomme aussi un *sac*(*erdos*) *m*(*aximus*) et s'adresse *Iovi Plutoni*... Il faut probablement suppléer *Sarapidi* (conf. une inscription de Lambèse citée plus loin) : le triple nom *Iupiter Pluto Sarapis* n'aurait désigné qu'un seul dieu.

1) La Blanchère et Gauckler, *Catalogue du musée Alaoui*, p. 72, n° 863 et pl. XXIII.

2) Conf. plus loin, à propos de *Pluto*.

3) Gsell et Bertrand, *Musée de Philippeville*, p. 53, pl. V, fig. 3.

4) *Gesta apud Zenophilum*, dans Ziwsa, édit. de saint Optat, p. 195 et 196.

5) Grenier, *Mélanges de l'École de Rome*, XXV, 1905, p. 63 et suiv. (conf. Plessis, *Recueil d'épitaphes*, p. 285-289).

6) On a proposé de corriger *sistratae* en *sistrata*.

7) *C. I. L.*, 1844 : *Serapi*.

8) *Bull. archéol. du Comité*, 1893, p. 157, n° 26 (inscription mutilée) : [*Sa*]*rapi Aug*(*usto*).

9) *C. I. L.*, 20147 : *Sarapi Aug*(*usto*).

nomme tout d'abord *Iupiter Serapis Aug(ustus)*[1]; ce personnage était peut-être originaire d'Égypte.

Mais c'est surtout à Lambèse que les cultes égyptiens ont laissé des traces. Il y avait là un temple d'Isis et de Sérapis, que des légats impériaux construisirent et agrandirent, en y faisant travailler la légion qu'ils commandaient : l'inscription qui le mentionne date de la fin du règne d'Antonin le Pieux[2]. Une autre inscription est gravée sur le socle d'un buste qui représentait probablement un prêtre de Sérapis (le dieu est appelé *Iupiter Pluto Serapis*[3]). Une troisième est une dédicace à *Isis Augusta* par deux édiles de la commune, qui firent restaurer une fontaine[4]; peut-être la statue de la déesse surmontait-elle ce bassin. Dans une salle d'une riche maison romaine[5] étaient entassés des débris de figurines en bronze, endommagées par le feu[6]; elles avaient dû être fixées sur une sorte de tabernacle[7]. On a recueilli un bœuf (le bœuf Apis?), deux serpents de l'espèce dite *uræus*, un serpent enroulé autour d'un pilier (?) renflé, une tête de panthère, un Anubis debout, un cynocéphale accroupi, un dieu Bès, un Mercure assis (peut-être Hermès-Thot[8]), un buste d'Harpocrate, tenant une massue, flanqué de deux serpents à tête humaine : l'une des têtes est celle d'un homme barbu (Sérapis), l'autre, celle d'une femme (Isis). Cette chapelle

1) *C. I. L.*, 17721; *Mélanges de l'École de Rome*, XIII, 1893, p. 509, n° 32.
2) *C. I. L.*, 2630 (= 18100) : *[Is]idi et [S]erapi*, etc.
3) *C. I. L.*, 2629.
4) *C. I. L.*, 2631 (= 18101).
5) Gsell, *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 27, p. 19, n° 16 du plan.
6) Cumont, *Bull. archéol. du Comité*, 1905, p. ccxv-ccv; *vidi*. La plupart de ces bronzes ont été donnés par M. Cumont au musée d'Alger; il y en a aussi quelques-uns au musée de Lambèse.
7) Deux acrotères et des Silènes (il y en avait au moins trois) ont dû faire partie de la décoration architecturale de l'édicule, de même que deux sphinx, qui étaient placés à des angles.
8) Cumont, *l. c.* — Autre figure nue, assise, à tête fruste, au musée de Lambèse. C'est peut-être un second Mercure.

domestique a servi évidemment aux dévotions de quelque fervent adorateur des dieux de l'Égypte[1].

A *Caesarea* (Cherchel), capitale de la Maurétanie Césarienne, on a trouvé un sistre de bronze, instrument du culte isiaque[2]; une tête féminine en marbre, assez mutilée et d'un travail médiocre, qui a sans doute appartenu à une statue d'Isis[3]; une stèle, probablement plus ancienne (elle paraît dater du premier siècle), qui représente une prêtresse d'Isis, tenant des instruments liturgiques, un sistre et un petit seau[4]. Il faut peut-être aussi attribuer à un culte égyptien un *uræus* en pierre[5], qui a pu être dressé sur un autel[6]. Un passage de Pline l'Ancien nous apprend qu'un temple d'Isis existait à *Caesarea* dès l'époque de Juba II, aux environs de notre ère; le roi y fit placer un crocodile qu'on avait apporté du sud de la Maurétanie[7]. Il est très vraisemblable que le culte de la déesse fut introduit en ce lieu par la femme de Juba, Cléopâtre Séléné, fille de la fameuse Cléopâtre, de celle qui aimait à être appelée la nouvelle Isis[8]. En tous cas, des monnaies de Juba et de Séléné offrent des images qui rappellent l'Égypte et ses croyances : symbole d'Isis (disque, surmonté du lotus et d'épis, flanqué de cornes de vache, parfois accompagné d'un croissant), sistre, vache ou bœuf sacrés, crocodile, ibis luttant contre un serpent ailé, *uræus* sur un autel[9].

1) A ces figures égyptiennes étaient joints un buste de Silène et une figure qui semble avoir représenté un dieu Lare. Signalons aussi deux petites écuelles.

2) Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 155, pl. XX, fig. 1.

3) Gauckler, *ibid.*, p. 137-138, pl. XIV, fig. 3. — Je ne pense pas qu'une statue du musée de Cherchel représente Sérapis, comme l'admet M. Gauckler (*ibid.*, p. 135-137, pl. XIV, fig. 2) : voir Gsell, *Rev. archéol.*, 1901, I, p. 73-76.

4) Gauckler, *ibid.*, p. 95, pl. III, fig. 4 (avec un reste d'inscription latine).

5) Gauckler, *ibid.*, p. 87, pl. II, fig. 2.

6) Hypothèse de M. Gauckler, qui cite des monnaies de Juba II (Müller, *Numismatique*, III, p. 105, nos 47-49).

7) Pline, V, 10, 51 : *Caesareae, in Iseo*, etc.

8) Plutarque, *Antoine*, 54.

9) Müller, *l. c.*, III, p. 108-110, nos 89 et suiv. ; Supplément, p. 74, no 102 *a*. Gsell, *Procès-verbaux de la Commission de l'Afrique du Nord*, mars 1908,

Un sistre de bronze a été aussi recueilli à Taksebt (*Rusuccuru?*), sur la côte, à l'est d'Alger[1]. A Affreville (*Malliana*), dans la vallée du Chélif, une dédicace à Sérapis, *Serapi san[cto]*, fut faite pour le salut d'un empereur, dont le nom est martelé[2]. Enfin, à *Volubilis*, en Maurétanie Tingitane, *Isis Augusta* est invoquée par un affranchi[3].

On sait que l'un des plus célèbres dévots d'Isis, au second siècle de notre ère, fut un Africain, Apulée de Madaure. Mais, si, comme il est permis de le croire, Lucius, le héros des *Métamorphoses*, est en réalité, à la fin du roman, Apulée lui-même, ce fut en Grèce et à Rome que celui-ci fut initié aux mystères de la déesse et de Sérapis[4]. Il serait imprudent, d'autre part, de considérer comme des témoignages de la diffusion des cultes alexandrins en Afrique les mentions que nous en trouvons dans des écrivains chrétiens du pays[5]. Ils ont pu les emprunter à des auteurs non africains, ne les jugeant pas déplacées dans des ouvrages qui ne s'adressaient point exclusivement à leurs compatriotes. Nous devons cependant relever dans Tertullien un texte qui paraît s'appliquer à Carthage : l'indication d'une rue d'Isis, *vicus Isidis*[6].

Des lampes représentant des divinités égyptiennes ont été découvertes dans l'Afrique du Nord[7]. Mais, comme elles ont

p. XIV. Dieudonné, *Revue numismatique*, 1908, p. 353 et suiv., nos 23, 38, 53, 59, 64-69, 70, 71, 75, pl. XIII, fig. 19, 27, 34, 41, 42.

1) Gavault et Bourlier, *Rev. africaine*, XXXVII, 1893, p. 130-131 ; Gauckler, *l. c.*, p. 155.

2) C. I. L., 21487.

3) *C. I. L.*, 21822.

4) Au début de l'*Octavius* de Minucius Felix (II, 4), un Cirtéen, Caecilius Natalis, fait un geste d'adoration devant une statue de Sérapis. Mais la scène se passe à Ostie.

5) Tertullien, *Ad Nation.*, I, 10, II, 8 ; *Apolog.*, 6 et 30 ; *De testim. animae*, 2 ; *De baptismo*, 5 ; *De monogamia*, 17 ; *De exhort. castitatis*, 13 ; *De ieiunio*, 16 ; *De spectaculis*, 8 ; *Adv. Marcionem*, I, 13. — Cyprien, *Ad Demetrian.*, 12. — Arnobe, I, 36, II, 73, IV, 29, VI, 23 et 25, VII, 32 (conf. Cumont, *Religions orientales*, p. 277).

6) *De idololatria*, 20.

7) Voir, p. ex., Delamare, *Exploration scientifique de l'Algérie, Archéologie*, pl. 132, fig. 22, et pl. 193, fig. 3 ; La Blanchère et Gauckler, *Catalogue de*

été pour la plupart fabriquées ailleurs, elles n'ont guère d'importance pour la question que nous traitons. Mentionnons toutefois une tête de Sérapis, sur des lampes de basse époque, qui sont probablement africaines[1].

Il suffira de rappeler les tablettes de plomb de Carthage et d'Hadrumète, qui nous font connaître des opérations magiques, en partie originaires de l'Egypte (l'une d'elles invoque et menace même Osiris[2]). Nous nous occupons ici des cultes et non des pratiques de sorcellerie.

En résumé, les noms donnés à Sérapis, ses images et celles des autres dieux égyptiens montrent que leur adoration ne prit aucune forme spéciale en Afrique. Ces divinités n'y ont pas été très populaires. Nous les rencontrons surtout dans des ports, dans des capitales, Carthage, *Rusicade*, *Cirta*, *Caesarea*, dans le centre militaire de Lambèse, c'est-à-dire dans des lieux où les étrangers devaient être nombreux. C'étaient eux sans doute qui formaient la majorité des fidèles. A Carthage, les inscriptions du temple de Sérapis sont en bonne partie rédigées en grec; l'une d'elles mentionne expressément le dieu de Canope. La prêtresse de *Cirta* porte le surnom de *Sidonia*, qui pourrait faire supposer que sa famille était d'origine orientale. Le temple d'Isis et de Sérapis à Lambèse fut sans doute fondé en un temps où les Orientaux étaient très nombreux dans la légion[3]. Nous ne trouvons la preuve d'un culte officiel qu'à Lambèse et — si toutefois les monnaies de *Thaenae* et de *Sabrata* représentent

musée Alaoui, p. 162, n°s 134-135, et p. 165, n° 166 ; Gauckler, Gouvet, Hannezo, *Musée de Sousse*, p. 59, n°s 16-18 ; Babelon, *Musée Lavigerie*, II, p. 59, pl. XV, fig. 6 ; Besnier et Blanchet, *Collection Farges*, p. 31-32, n°s 173-176, et p. 39, n°s 290-292.

1) Delattre, *Lampes chrétiennes de Carthage*, n° 669 (conf. Schultze, *Archäologie der altchristlichen Kunst*, p. 295). Gauckler, Gouvet, Hannezo, *l. c.*, p. 64, n° 2.

2) Maspero, *Collections du musée Alaoui*, p. 65-68 ; Audollent, *Defixionum tabellae*, p. 370, n° 270.

3) Conf. *C. I. L.*, 18084 (liste de soldats entrés au service sous Trajan) ; Cagnat, *Armée romaine d'Afrique*, p. 358.

bien Sérapis — sur la Petite Syrte, dont les ports eurent peut-être, à l'époque hellénistique, des relations suivies avec la Cyrénaïque, possession des Ptolémées pendant plus de deux siècles. On a vu qu'à *Caesarea*, Isis fut probablement introduite par une princesse alexandrine.

Il ne semble pas que les Africains aient adressé volontiers leurs hommages aux dieux d'Égypte. Ils préféraient adorer des divinités d'origine punique, *Saturnus* et *Caelestis*, ou d'origine grecque, les *Cereres*, *Pluto* (étroitement apparenté à Sérapis)[1], *Liber Pater*[2], ou même Cybèle, la grande Mère. Les cultes de la plupart des dieux que nous venons de nommer comportaient des initiations, des mystères, où les dévots recevaient sans doute la promesse d'une immortalité bienheureuse; ils répondaient aux besoins de la piété individuelle qui contribuèrent à répandre dans d'autres contrées les divinités d'Alexandrie.

Ammon, le grand dieu des indigènes, fut certainement à l'origine identique à l'Amon de Thèbes; nous savons même qu'à une époque fort lointaine, peut-être au second millénaire avant Jésus-Christ, on l'adorait, dans le Sud-Ouest de l'Algérie, sous la forme, proprement égyptienne, d'Amon-Râ : celle d'un bélier, couronné d'un disque (le disque solaire), que flanquent deux *uræus*[3]. Mais, depuis ces temps reculés, Ammon avait perdu le contact avec l'Égypte; en beaucoup de lieux, il s'était déguisé en dieu punique, sous le

1) L'association de ce *Pluto* aux *Cereres* indique qu'il s'agit d'un dieu d'origine grecque : voir Gsell, *Musée de Tébessa*, p. 34-35; Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, I, p. 355-356. Il est d'ordinaire représenté tête nue. Cependant, sur un bas-relief de Sétif (*C. I. L.*, 8442) et peut-être aussi ailleurs, il porte un boisseau, comme Sérapis (Gsell, *l. c.*, p. 34, n. 9). — On a vu qu'une inscription de Lambèse appelle le dieu alexandrin *Iupiter Pluto Serapis*.

2) On pourrait se demander si *Liber Pater* ne représente pas quelquefois en Afrique Osiris, dieu qu'auraient adopté les Carthaginois (voir plus loin). Je crois cependant qu'en général il s'agit du dieu grec Dionysos, importé dans le pays soit à l'époque romaine, soit plus tôt.

3) Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, I, fig. à la p. 46.

nom de *Baal Hammon*, puis en dieu latin, sous le nom de *Saturnus*.

S'il n'est pas prouvé que, dans la Carthage punique, l'État ait élevé des sanctuaires à des divinités importées sans modifications de la vallée du Nil, les particuliers se plaçaient volontiers sous la protection des dieux égyptiens, comme l'attestent quelques noms théophores, *Patosir*, *Abdosir*[1], et surtout des images gravées sur des objets qui avaient certainement une destination religieuse : par exemple, ces lames de bronze, qualifiées, peut-être à tort, de rasoirs, fréquentes dans les tombeaux[2], et ces menues feuilles d'or, enfermées dans des étuis que l'on portait comme phylactères[3]. Mais, dans l'état actuel de nos connaissances, nous pouvons supposer que ces pratiques de dévotion ne survécurent pas à la ruine de Carthage[4]. Sauf peut-être sur la Petite Syrte, les cultes égyptiens que l'on constate dans l'Afrique romaine paraissent être d'importation récente.

Stéphane Gsell[5].

1) *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1899, p. 428. Il est vrai que ce sont peut-être des Phéniciens d'Orient.

2) Voir, p. ex., *C. r. de l'Acad. des Inscr.*, 1899, p 558 ; 1900, p. 499 et suiv. ; 1901, p. 591 et suiv.

3) P. ex., *C. r. de l'Acad. des Inscr.*, 1900, p. 176 et suiv.

4) A Malte, au contraire, des divinités égyptiennes paraissent avoir reçu un culte officiel antérieurement à l'empire romain. — Müller (*Numismatique*, III, p. 176-177 ; Suppl., p. 81) attribue à la Maurétanie des monnaies (une d'argent, les autres de bronze), dont plusieurs offrent des lettres puniques, d'une écriture qui semble dater, au plus tard, du premier siècle avant notre ère. On y voit une déesse dont le type a été copié sur celui d'Isis. Mais il est impossible de dire où ces monnaies ont été frappées et, d'autre part, il n'est pas certain que la déesse représentée soit véritablement une Isis.

5) Communication faite au Congrès d'archéologie du Caire en avril 1909.

BULLETIN CRITIQUE

DES RELIGIONS DE L'ÉGYPTE

1906 ET 1907 (*Suite*)[1].

CULTE DES ANIMAUX. GAILLARD ET DARESSY[2] publient le catalogue de la faune momifiée du Musée du Caire. « Presque dans chaque nécropole, on trouve à côté des tombes des parties réservées à la sépulture des animaux. Le plus célèbre de ces cimetières est le Sérapeum de Sakkarah... Mais à Sakkarah même, et à la nécropole contiguë d'Abousir, des fosses énormes, des souterrains immenses, des puits profonds, renferment des milliers de bœufs, de moutons, de chiens, d'oiseaux, etc., et il en est de même dans un grand nombre d'autres localités : Mendès avait surtout des béliers, Bubastis et Beni Hasan des chats, Lycopolis des chiens et des chacals, etc... Le plus souvent les animaux ainsi conservés étaient des individus consacrés aux grandes divinités de la ville ou du nome, mais parfois on ne comprend pas le motif qui a poussé les prêtres de telle cité à inhumer une espèce déterminée d'animal, sans rapport visible avec le culte connu de la localité. La majorité de ces sépultures ne semble pas remonter au delà de l'époque saïte ou ptolémaïque » (p. 1).

A noter spécialement, pp. 49 et s., une bonne discussion de l'identification de l'oiseau d'Horus à un faucon, montrant que l'on a tort de vouloir préciser l'espèce de faucon que les Egyptiens ont eue en vue, ceux-ci ne s'attachant nullement

1) Voir *RHR*, t. LIX, p. 17-72.

2) Gaillard et Daressy, *la Faune momifiée de l'antique Egypte* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire). Le Caire, 1905, 4°, II, 159 pp. et LXVI planches. Voir Lortet et Gaillard, Bulletin de 1905.

aux distinctions qui résultent des classifications modernes. — P. 103 : momie en forme de bouc agenouillé ; à l'intérieur, quelques restes d'un bouc et de nombreux ossements de crocodile. « Peut-être ce groupement a-t-il quelque rapport avec la divinité à tête de crocodile et cornes de bélier que nous voyons sur plusieurs monuments du Nouvel Empire ». — Pp. 33 et 106 : paquets d'oiseaux de proie divers. — P. 109 : fausses momies d'ibis. « Assez souvent ils [les objets de cette catégorie] contiennent, soit un amas de poussière et d'étoffe déchirée, soit des débris de bois et de lianes, ou bien des plumes blanches et noires, avec deux ou trois morceaux de brique, destinées à donner à la fausse momie le poids d'une momie véritable ». — P. 123 : paquet d'écailles de poissons. « M. le professeur Lortet (*Faune momifiée*, p. 186) se demande si ces sortes de pelotes sont les offrandes de malheureux solliciteurs de la divinité, n'ayant pu se procurer les animaux nécessaires à leur acte de dévotion? ou bien, si ce n'est pas plutôt une simple supercherie pieuse, semblable à celle qui a été constatée à propos des fausses momies d'ibis? ». — P. 125 : cercueil de singe de l'époque ptolémaïque avec inscription rédigée comme les inscriptions des statuettes de divinités : « Osiris dehr (singe) né de Tikit, accorde vie, bien-être, santé, à la dame Ta... kaketit » (la dédicatrice). — P. 138 : grand sarcophage de bélier de Mendès avec textes religieux et liste des heures du jour et de la nuit. (Mariette, *Monuments divers*, planche 46).

AHMED BEY KAMAL[1] publie quelques monuments provenant de la ville de Léontopolis, avec le culte du lion.

F. LEFÉBURE[2] a réuni, à propos du bucrâne une série importante de renseignements divers sur des questions religieuses,

1) Ahmed bey Kamal, *Notes sur quelques localités de la basse Égypte*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 22-26.

2) E. Lefébure, *le Bucrâne*, dans le *Sphinx*, X, 1906, pp. 67-129.

notamment sur le dieu Khem ou Min de Coptos, ainsi que sur le sistre. Malgré toute ma bonne volonté, je ne puis parvenir à résumer cette étude extrêmement touffue ni saisir le lien qui en unit les divers paragraphes. En voici les titres :

I. La Conservation : 1° l'ensevelissement du bœuf, la tête traitée spécialement; — offrande de la tête de bœuf — imitation en amulette; 2° affichage de bucrâne; notes sur le dieu Khem-Min, pp. 79-80.

II. L'allégorie : 1° l'effet du rite « fertilité annuelle »; 2° le taureau de l'enfer « sacrificiel et infernal représentant la terre ».

III. Le sistre : 1° la tête de vache; 2° la face du disque.

G. Legrain[1] publie un certain nombre de faits curieux relatifs à une croyance de la population moderne de Thèbes. Certains ouvriers de Karnak répondent aux surnoms de *Biss* et de *Sehli*, le chat et le lézard. « Or Mohammed el Biss n'a pas une âme d'homme, mais une âme de *biss*, et quand il est endormi, si son âme sent une odeur de rat ou de cuisine, elle abandonne le corps de Mohammed, prend la forme d'un chat et part en chasse. Et si quelqu'un frappe ou tue ce chat, le corps de Mohammed, demeuré inerte et abandonné, sera frappé et tué du même coup... On peut cesser d'être *biss* : certains médecins fournissent des drogues... Les gens *biss* ont les chats en grande révérence, les aiment « comme leurs pères (*sic*) et les protégent autant qu'ils peuvent, pour être, en retour, protégés par eux ». Il en est à peu près de même pour les gens *sehli* ou lézards. Pour ma part, je n'oserais appeler ces faits curieux des cas de totémisme. Je les rattacherais plus volontiers à l'ensemble des croyances animistes d'après lesquelles l'âme d'un homme peut revêtir une forme animale[2].

1) G. Legrain, *Notes d'inspection* § XXXII. *Sur un cas de totémisme moderne* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, VII, 1906, pp. 35-38; voir *ibidem*, § XXXV. *Sur un certain Horus dit « le Chat »*, pp. 50-53; *le Cas étrange de Mohammed el Biss*, dans la *Revue d'Egypte et d'Orient*, juillet 1906.

2) Voir par exemple tout récemment Mgr. A. Le Roy, *la Religion des Primitifs*. Paris, Beauchesne, 1909, pp. 342-344.

Victor Loret[1] dans une conférence au Musée Guimet tente d'expliquer le culte des animaux en Égypte par le totémisme. Le totémisme paraît à la mode chez les égyptologues. Sans vouloir absolument les blâmer de s'être laissés séduire par la suggestion de Frazer qui, il y a des années déjà, déclarait que l'Égypte était « un vrai nid de totems », je voudrais mettre en garde contre un danger qui me paraît réel. On est en train de confondre les cultes d'animaux et le totémisme. Pour peu que l'on soit au courant des divergences d'écoles qui se sont manifestées dans les dernières années sur la question du totémisme, il me semble qu'on devrait regarder à deux fois avant d'introduire dans l'égyptologie des termes que l'on est exposé à ne pouvoir conserver longtemps. Je voudrais que, s'en tenant aux faits, on s'abstienne de les classer sous des étiquettes incertaines. La question me paraît se poser à peu près comme suit : Les cultes d'animaux sont fréquents, spécialement en Afrique, et peuvent s'expliquer très bien grâce aux théories générales de l'animisme et du fétichisme. Le totémisme serait une variété spéciale des *cultes* d'animaux (et encore ceci n'est-il pas tout à fait exact) accompagnée d'une *organisation sociale* déterminée[2]. Quand cet ensemble de conditions n'est pas clairement réalisé, convient-il de parler de totémisme? Loret est-il convaincu que les faits ont été suffisamment précisés pour décrire « l'Égypte au temps du totémisme »? Pour ma part, je ne le pense pas et j'estime que la démonstration est encore à faire... Laissons les *totémisants* débrouiller les questions ardues de terminologie et contentons-nous de mettre à leur disposition des faits précis, bien étudiés, bien datés.

La conférence de Loret est, en majeure partie, la répétition

1) Victor Loret, *l'Egypte au temps du Totémisme*. Conférence faite au Musée Guimet le 9 avril 1905, Paris, Leroux, 1906, in-12, 71 pages avec 20 figures (Extrait de la « Bibliothèque de vulgarisation » du Musée Guimet, t. XIX).

2) Van Gennep, *Mythes et Légendes d'Australie*, p. cxi écrit : « Le fait le plus important du totémisme, à savoir le tabou sexuel et alimentaire... » Peut-on en prouver l'existence dans l'Égypte primitive?

des thèses qu'il avait émises dans son travail intitulé : « Quelques idées sur la forme primitive de certaines religions égyptiennes à propos de l'identification de l'hiéroglyphe servant à écrire le mot dieu ». Les mêmes réserves faites précédemment (Bulletin de 1905) s'imposent et je me contenterai ici de quelques remarques de détail. Loret est un des rares égyptologues qui n'admettent pas que les peintures des vases préhistoriques représentent des bateaux. Un coup d'œil sur un signe d'une inscription d'époque ptolémaïque ne me paraît pas inutile pour apprécier ce point (*Urkunden des ägyptischen Altertums*, II, p. 23 : inscription ptolémaïque de Berlin, n° 14400).

Analysant les représentations d'enseignes agissantes, par exemple les enseignes munies de bras, qui saisissent les prisonniers, Loret nous dit : « Nous nous trouvons en présence d'une convention figurative bien évidente... Nous verrons bientôt à quels résultats importants a pu conduire cette idée, presque insignifiante en elle-même, de transformer par le dessin l'enseigne en un personnage fictif ». Son idée est assez claire : on a d'abord imaginé des signes ethniques, signes vraisemblablement choisis au hasard (p. 47), puis, par convention graphique, on les a animés et enfin on en a fait des dieux (p. 57).

Quand, sur les murs des maisons, des tombeaux, ou sur des papyrus, on voit figuré un arbre, au milieu des branches duquel apparaissent les bras d'une déesse présentant des fruits ; quand, au lieu des bras, c'est la déesse elle-même qui sort à mi-corps du tronc de l'arbre ; ou encore, quand la déesse, tout entière, est debout auprès de l'arbre, personne n'hésite sur l'explication de la scène. C'est évidemment le dieu, le *wély* qui, résidant dans l'arbre, se manifeste pour offrir les fruits[1]. C'est à lui que se font les sacrifices offerts ouvertement à l'arbre. Pourquoi supposer une expli-

1) G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, Hachette, 1905, I, p. 184.

cation différente lorsqu'il s'agit d'une enseigne? J'aurais peine à admettre que c'est parce que l'arbre donne des fruits qu'on a supposé qu'un esprit, une déesse, réside dans l'arbre, car alors tous les arbres fruitiers auraient été l'objet d'un culte. Au contraire, si l'on croit que certains arbres sont habités par un esprit, il est logique de considérer que c'est cet esprit qui autorise la cueillette des fruits. Je raisonne de même le problème des enseignes et je me refuse à croire qu'il « est hors de doute que, avant de devenir des dieux, les signes ethniques ont dû servir d'enseignes et que c'est cet emploi particulier qui, petit à petit, a amené les Égyptiens à leur attribuer un caractère divin ». Les idées de l'auteur sur les enseignes ont déteint sur ses idées sur les animaux sacrés et je pense que personne n'admettra que « nous devons déclarer *sans hésitation* que ces animaux, à l'origine, n'avaient absolument rien de divin ni de religieux (v. p. 45).

LORTET[1] présente ses observations sur les momies de singe du Musée du Caire et sur la nécropole des singes à Thèbes. Dans les sarcophages de singes « nous avons trouvé quelquefois des fleurs, et souvent de nombreuses graines de *Balanites egyptiaca* dont les germes ont été soigneusement détruits avec un instrument perforant, comme si on avait voulu éviter qu'une graine vivante fût enfermée avec le mort. C'est du moins l'explication très ingénieuse que mon ami le professeur Schweinfurth donne de cette mutilation ». Le but me paraît être plutôt d'empêcher une germination qui aurait en une fois réduit à néant les provisions de grains de mort. C'est pour cela que les grains déposés dans les petits greniers du Moyen Empire sont le plus souvent légèrement brûlés, de façon à ce qu'ils ne puissent germer.

L'an XIII de Ptolémée Soter, le 27 Paophi, on transmit aux prêtres la nouvelle de la mort de la vache d'Isis, et le

1) Lortet, *Momies de Singes et nécropole du dieu Thot* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 4e série, VI, 1905, pp. 43-46.

scribe des dieux s'occupa de tous les soins prescrits dans les livres. Il fit savoir qu'à la troisième heure de ce jour l'âme de la Majesté d'Isis, la vache sacrée ḥs-t s'est rendue à Kbḥw (localité religieuse mise en rapport avec la mort des Apis). Son âme est montée au ciel, elle s'est réunie à Ra. Les prêtres chargés de l'embaumement se livrèrent à leurs devoirs, en conformité avec les livres sacrés et l'enterrement se fit au milieu du deuil général. La stèle qui racontait ces faits et que W. Spiegelberg[1] étudie est malheureusement trop mutilée pour suivre avec précision les détails; c'est d'autant plus regrettable que le texte est unique jusqu'à présent. Ce qui subsiste permet cependant à l'auteur de faire une série de remarques fort intéressantes, principalement sur les titres des prêtres. Le texte met une fois la vache ḥs-t en rapport avec le 22e nome de la haute Égypte, Aphroditopolis, dont la divinité principale était Hathor-Isis et dans lequel, d'après Strabon, on élevait une vache sacrée, blanche. Il se peut que la stèle se rapporte à cet animal sacré. A noter dans ce texte de nombreux titres de prêtres, principalement de la basse Egypte.

L'étude de J. Weissenborn[2] sur le culte des animaux en Afrique a paru en traduction anglaise (Voir Bulletin de 1905).

Fétiches. En tête de l'armée de Ramsès III s'avançait un char sur lequel était un bâton surmonté de la tête de bélier avec le disque solaire. H. Schaefer[3] montre que c'est le dieu Amon lui-même qui accompagne le roi à la guerre,

1) W. Spiegelberg, *ein Denkstein auf den Tod einer heiligen Isiskuh*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 129-135.

2) J. Weissenborn, *Animal Worship in Africa* dans le *Journal of the African Society*, janvier et avril 1906.

3) H. Schäfer, *assyrische und ägyptische Feldzeichen*, dans *Klio*, *Beiträge zur alten Geschichte*, VI, 1906, pp. 393-399 avec 4 figures.

comme en fait foi l'inscription qui explique la scène. Les remarques de Schaefer portent sur les enseignes assyriennes et égyptiennes; elles sont importantes pour l'histoire du culte des enseignes, en même temps que pour l'étude de la croyance à l'incorporation de divinités dans des pieux fétiches.

W. Spiegelberg[1] complète l'étude qu'il avait publiée en 1903[2]. Il apporte une nouvelle série d'exemples tout à fait décisifs du culte des pieux. Le mot *sekhem* que l'on traduit souvent « gewaltig » est réellement compris par l'égyptien d'une manière concrète : le bâton ou le sceptre sekhem, fétiche dans lequel un esprit est incorporé. Puchstein, avec Schaefer interprète les colonnes dites à chapiteau renversé du « promenoir de Thoutmès III » à Karnak, comme de gigantesques sceptres[3]. En réalité, comme le montre Spiegelberg, à l'époque historique les dieux, les morts, à côté de leur âme, de leur double, ont également un esprit sḫm incorporé dans un sceptre 𓌂. C'est ce sceptre qui est dans la main des morts sur les bas-reliefs ou les statues. Je crois qu'il faut rattacher cette croyance à celle des primitifs pour qui les armes, les insignes du roi (en Égypte les couronnes sont déesses) sont possédés d'un esprit protecteur spécial. Le mort est, on le sait, identifié au roi, comme le roi l'est lui-lui-même au dieu et, par le fait, chaque défunt acquiert le droit d'avoir un sceptre *sekhem* contenant un esprit.

Caractères divins de la royauté. E. Amélineau[4]

1) W. Spiegelberg, *Varia*, LXXXII. *Zum ägyptischen Stabkultus*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 163-165.

2) W. Spiegelberg, *der Stabkultus bei den Aegyptern*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXV, 1903, pp. 184-190.

3) Otto Puchstein, *die Jonische Saüle*, Leipzig, Hinrichs, 1907, p. 20.

4) E. Amélineau, *le Culte des rois préhistoriques d'Abydos sous l'Ancien Empire*, dans le *Journal Asiatique*, mars-avril 1906, pp. 233-272.

après avoir pompeusement annoncé qu'il a pu, enfin, étudier le Lepsius, *Denkmäler*, se livre à l'examen de quelques documents dans lesquels il pense retrouver les traces du culte des rois primitifs d'Abydos, à l'époque de l'Ancien Empire. Il a reconnu incontestablement le culte du roi Qa mentionné dans des mastabas de Gizeh et de Saqqarah (L. D. II, 27 et 29, 48 et 89) et c'est là une remarque fort intéressante. Malheureusement l'auteur n'a pas pu s'y tenir et il a voulu en reconnaître encore quelques autres, par de véritables tours de force d'imagination et... d'inexactitude. (Voir spécialement les pages 237-238.) Le roi Sekhem doit son origine à un titre de prêtre de la déesse Sekhmet (L. D. II, 83), le roi Kheper n'a pas plus de consistance tout au moins pour l'époque où Amélineau le place (serait-ce Didoufri?) et pourrait bien n'être qu'un nom de château funéraire (Comparer Petrie, *Royal tombs*, I, pl. VIII).

Comme exemple d'inexactitude rare je citerai p. 26 : Petrie « s'il avait fait attention aux autres tablettes que lui-même a publiées, aurait vu que les signes y sont remplacés par d'autres sans que le nom du roi Qa change, et que, par conséquent il n'y a nulle sûreté à nommer Qa-Sen, comme il l'a fait le Pharaon Qa ». Amélineau n'a pas su reconnaître la variante graphique au lieu de et un simple coup d'œil sur le Glossaire d'Erman p. 114 eût suffi à l'empêcher de se méprendre et d'accuser Petrie[1].

L'explication du titre fréquent « le premier sous le roi » par « le *porte-chef* du roi, celui qui était chargé de porter la *tête du roi* dans les cérémonies publiques primitives » est d'une ingéniosité qui déconcerte et l'on aimerait

1) Voir Flinders Petrie, *Royal tombs*, I, pl. XII, 1-2; XVII, 26-27 et II pl. VIII, 3; XII, 6.

savoir comment Amélineau traduirait les titres et
.[1]

L. Borchardt[2] édite et traduit le texte d'un décret du roi Pepi I, découvert à Dahschour et conservé actuellement au Musée de Berlin. L'an 21 de son règne, Pepi envoie à plusieurs hauts fonctionnaires, dont plusieurs sont connus d'autre part, tel Ouni, un ordre relatif au culte funéraire du roi Snéfrou dans ses deux pyramides, celle de Dahschour, dont le site est précisé par le décret, l'autre celle de Meidoum connue depuis plusieurs années déjà. Le roi indique les corvées dont il exempte les villes funéraires qui dépendent de ces pyramides, ainsi que leurs habitants. Suivent des prescriptions relatives à la culture des terres, au droit des habitants d'une des villes de passer à leur gré dans l'autre (?), à la défense de continuer à détruire le temple de la seconde pyramide du roi Mycérinus, dont l'emplacement est ainsi déterminé ; à l'exemption d'impôt sur les canaux, lacs, fossés, outres et sur les sycomores abritant les puits des villes funéraires ; à l'interdiction pour certaines personnes de pénétrer dans les temples funéraires ou d'y faire acte quelconque, etc... Et si le roi a institué de telles prescriptions et exemptions de

1) On regrettera le manque de références dans la liste des dieux de l'Ancien Empire où l'on peut relever des détails surprenants : Le « Ra dans le lieu de son cœur, c'est-à-dire dans les temples d'Héliopolis » pour citer un exemple. Peut-on recommander à l'auteur de parcourir l'étude de Kurt Sethe, *die Heiligtümer des Re' im alten Reich*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XVVII, 1889, pp. 111-117 ainsi que l'étude du même auteur sur les rois primitifs : *Beiträge zur ältesten Geschichte Aegyptens*, Leipzig, Hinrichs, 1903, pp. 22-41. Il est vrai que l'auteur, professeur à l'École des Hautes-Études, ne paraît pas très habile à se servir des bibliothèques parisiennes, s'il faut en juger par une note de ses *Prolégomènes à l'étude de la Religion égyptienne*, p. 168, note 2 : « Si je ne cite pas les ouvrages étrangers, c'est que je ne les ai pas, que je ne les ai pas lus et n'ai pu me les procurer » !

2) L. Borchardt, *ein Königserlass aus Dahschur*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 1-11 avec 2 planches et 1 figure.

corvées pour ces deux villes funéraires, c'est afin que l'on puisse célébrer complètement et sans entraves le culte des pyramides du roi Snéfrou. Ce décret est des plus importants et se rattache, comme le remarque l'éditeur, aux textes découverts par Petrie à Abydos (Voir Bulletin de 1904).

On doit à G. LEGRAIN[1] une contribution des plus intéressantes à l'étude des temples consacrés aux rois adorés après leur mort. L'auteur étudie spécialement les monuments relatifs au temple de Thoutmès III où l'on vénérait la statue du roi « portant la vie »[2]. Legrain excelle à réunir des matériaux qui, chacun pour leur part, semblent peu importants et qui, réunis, prennent une réelle valeur[3].

Culte des Morts. J. CAPART[4] donne quelques exemples d'une formule intéressante pour la théorie du double[5].

G. FOUCART[6] tente d'expliquer la présence à Abydos de tombeaux consacrés à Sésostris III, Aahmès et à la reine Teta-shera, alors que l'on connaît par des textes ou des monuments les tombeaux réels de ces princes en un autre endroit de l'Égypte. « Peut-être, dit Foucart, que des briques au nom d'un souverain, fussent-elles trouvées dans les cou-

1) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XXXVII, *Sur le temple Manakhpirrikenk-Ankh*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, pp. 183-187.

2) Ou statue du roi Thoutmès III, « présentant les offrandes ».

3) Voir Arthur P. Weigall, « *Report on the excavation of the funeral temple of Thoutmosis III at Gurnah*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, pp. 121-141. Remarquer pp. 125-127 : objets de fondation comprenant entre autres huit oies séchées et plusieurs plats contenant des œufs d'oie.

4) J. Capart, *sur une Formule d'un sarcophage de la XIIe dynastie au Musée Guimet*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1907, pp. 144-145.

5) Voir J. Capart, *Chambre funéraire de la sixième dynastie*, Bruxelles, Vromant, 1906, p. 22.

6) G. Foucart, Compte rendu de Ayrton, Currelly et Weigall, *Abydos*, III, dans la *Revue de l'histoire des religions*, LII, 1905, pp. 430-437.

loirs d'une tombe, ne démontrent pas nécessairement que cette tombe est celle du roi dénommé. Elles peuvent avoir été tirées du pillage d'un de ses monuments élevé dans le voisinage. Ou bien la tombe peut avoir été creusée aux frais du trésor royal, pour quelque prince de la famille, quelque reine, par exemple, dont Abydos fut la résidence et le berceau d'origine de la famille. »

Le problème est compliqué et se rattache à celui de l'existence de deux pyramides pour un même roi, par exemple Snéfrou à Dahschour et à Meidoum ou pour Mycérinus à Dahschour et à Gizeh; d'un mastaba et d'une pyramide pour Zeser à Mahasnah et à Saqqarah et peut-être même pour Ounas (Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, p. 415, note 6).

L'existence des deux tombeaux s'explique, à mon avis, comme suit. Dans l'un, le corps du défunt reste enfermé (comme plus tard dans les syringes de Biban el Molouk), dans l'autre on amène le double qui y reçoit les sacrifices (comme plus tard les temples funéraires de la plaine thébaine) et de la sorte, on rend plus difficile la réunion de l'âme et du corps, redoutée des survivants. Aux anciennes époques il y a des deux côtés les deux parties fondamentales du tombeau, le caveau et la chapelle. D'une part la chapelle ne sert plus après le jour même des funérailles, d'autre part le caveau est vide. Plus tard « les organes inutiles s'atrophient » et l'on se contente d'édifier ici un caveau, là un temple funéraire.

Dans un compte rendu détaillé de l'ouvrage de Miss Murray sur les mastabas de Saqqarah (Voir Bulletin de 1905) G. Foucart[1] analyse soigneusement les documents publiés et souligne quelques points particulièrement intéressants.

On aimerait à voir Foucart présenter en détail la démonstration de ses idées : « Depuis longtemps, dit-il, j'enseigne

1) G. Foucart, Compte rendu de Murray, *Saqqarah Mastabas*, I, dans la *Revue archéologique*, 1906, II, p. 185-193.

à mes auditeurs que le moindre détail de ces stèles — ou des scènes qui leur équivalent dans les hypogées — est la traduction pictographique, résumée, d'une série de pièces écrites, établissant les obligations contractuelles et les droits juridiques de tous les personnages qui y figurent ; que, par conséquent, le détail le plus intime en apparence, une main qui tient le bâton, une taille de quelques pouces pour le personnage de gauche comparé à celui de droite, l'ordre d'une théorie de serviteurs, tout cela *vaut* comme un document, et fait foi comme lui en cas de contestation ».

Foucart, signalant le fait que les noms des serviteurs du défunt ont été gravés à la pointe après achèvement de la décoration murale, écrit qu'il importera d'en dégager quelque jour la théorie exacte. Je pense qu'elle a été faite parfaitement par Maspero (Voir Bulletin de 1905 : Mobilier funéraire). Il est regrettable que Foucart ne nous dise pas s'il accepte l'explication de Maspero ou s'il songe à une autre interprétation.

On ne peut que s'associer aux remarques de Foucart sur la lenteur mise à publier la série des monuments de l'Ancien Empire du Musée du Caire, d'autant plus que cette publication renouvellera en très grande partie nos connaissances sur cette période importante de la civilisation égyptienne.

Les Arabes ont pillé au commencement du XIXe siècle la nécropole des hauts fonctionnaires memphites des XVIIIe et XIXe dynasties, entre autres les tombes des prêtres de Ptah. Quelques fragments des scènes sculptées sont entrés à cette époque dans les grandes collections européennes, à Leiden[1], Florence[2], etc. Mariette en recueillit quelques-uns[3]. Un certain nombre des reliefs avaient été réemployés dans des con-

1) *Aegyptische Monumenten van het Nederlandsche Museum van Oudheden te Leyden*, III, planches V-XXVI ; I, pl. XXXI-XXXIV.

2) Berend, *Principaux Monuments du Musée égyptien de Florence*, Paris, 1882, planche VIII.

3) A. Mariette, *Monuments divers*, planche 60.

structions arabes qui paraissent avoir été détruites en ces dernières années. Des fragments sont entrés alors au Caire, à Berlin[1], à Copenhague[2], à Carlsruhe[3] et récemment à Bruxelles[4]. A juger par l'ensemble de ce qui a été publié jusqu'à présent il semble que la décoration de ces tombes ne différait pas beaucoup de celle des tombes thébaines contemporaines. Tout au plus pourrait-on dire qu'il y a une tendance à conserver des scènes empruntées aux mastabas de l'Ancien Empire et qui, à Thèbes, semblent disparaître du répertoire funéraire. Il serait peut-être intéressant de réunir en une publication d'ensemble tous les fragments dont la liste serait déjà longue, plus longue que les quelques notes ci-dessous pourraient le faire croire.

H. MADSEN[5] publie un fragment, du Musée du Louvre, et résume les données relatives aux fêtes funéraires célébrées dans les jardins.

J'avoue ne pas être entièrement convaincu de l'exactitude de l'interprétation proposée par Madsen. Si l'on revoit tous les fragments auxquels il se réfère, il est difficile de comprendre pourquoi la fête doit avoir été célébrée dans un jardin *dépendant de la maison du défunt*.

Les kiosques funéraires étaient édifiés tout le long du parcours de la procession funéraire, depuis la maison jusqu'à l'arrivée à la tombe dans la nécropole. Lorsque le convoi est représenté traversant le Nil, on trouve des kiosques édifiés

1) A. Erman, *aus dem Grabe eines Hohenpriesters von Memphis*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXXIII, 1895, pp. 18-24 et 2 planches.

2) H. Madsen, *aus dem Hohenpriestergrabe zu Memphis*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLI, 1904, pp. 110-113 et planche.

3) A. Wiedemann et B. Pörtner, *aegyptische Grabrelief aus der Grossherzoglichen Altertümer-Sammlung zu Karlsruhe*. Strassburg, 1906, planche VII.

4) J. Capart, *une Importante Donation d'antiquités égyptiennes* (suite) dans le *Bulletin des Musées royaux*. Bruxelles, 1908, pp. 75-77 et figure 8.

5) Henry Madsen, *die Totenfeier im Garten*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 51-54 et figure.

sur la rive[1]. On n'aurait pas de peine à citer des exemples chez d'autres peuples de ces dépôts d'offrandes échelonnés sur la route qui mène de la maison au tombeau, spécialement en Chine. Les cérémonies qui se font sur le lac n'impliquent nullement le lac d'agrément du jardin mais bien un lac funéraire dépendant de la tombe et dont il est déjà question sous l'Ancien Empire[2]. Ce lac était environné de plantations ; les jardins funéraires sont représentés sur des stèles et cités dans les textes[3]. Au moment de l'ensevelissement, une cérémonie mettait le mort en possession de son domaine funéraire et c'est à cette cérémonie que je rattacherais les scènes dont plusieurs fragments ont été successivement étudiés par Madsen.

A. Moret[4] avec la collaboration de L. Boulard, consacre une étude détaillée aux textes juridiques relatifs à des donations et fondations, principalement les contrats avec les prêtres de double et relatifs aux offrandes funéraires sous l'Ancien Empire.

Une formule de ces contrats, faisant allusion aux dérogations qui y seraient apportées, s'exprime comme suit : « Il y aura jugement contre eux dans le lieu où l'on juge » ou encore « Le dieu grand les jugera dans le lieu où l'on juge ». A quelle juridiction la formule se réfère-t-elle? C'est ce qui

1) Voir par exemple Scheil, *Tombeaux thébains*, dans les *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, V, 1894, planche VIII.

2) Mariette, *les Mastabas de l'Ancien Empire*, p. 195 ; Lepsius, *Denkmäler*, II, 101 *b*. Voir K. Sethe, *Urkunden der 18 dynastie*, p. 28, lignes 3 et 4 : « que l'on creuse son lac, que l'on plante ses arbres ».

3) G. Maspero, *sur les Jardins funéraires*, dans les *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, IV, pp. 241-248 et planche. Réimprimé du *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, II, 1880, pp. 105-108 et *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XX, 1898, pp. 134-136.

4) A. Moret, *Donations et fondations en droit égyptien*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 57-95.

n'est pas aisé à déterminer. Est-ce sur cette terre, est-ce dans l'autre monde? Moret est assez disposé à admettre qu'il s'agit d'une juridiction spéciale des prêtres d'Osiris qui auraient eu une compétence spéciale pour les questions funéraires. La variante que j'ai publiée[1] : « Je serai jugé avec eux par le dieu grand, maître de l'Occident, dans l'endroit où se trouve le vrai » me porte à croire plutôt qu'il s'agit déjà d'une allusion au jugement des morts, tel qu'il nous apparaîtra nettement plus tard. Moret écrit : « On remarquera que les textes, cités par comparaison avec le nôtre, visent tous des délits matériels contre le défunt, sa tombe et ses prêtres. Évidemment ces délits comportaient une sanction en ce monde ». Est-ce bien certain? Il me semble plutôt que le défunt redoute notamment certaines souillures, qu'il pense empêcher par des menaces[2], telle que celle-ci (Moret, p. 87, note 1) : « Le crocodile sera contre lui dans l'eau, le serpent contre lui sur la terre ». En songeant aux promesses de certaines stèles pour ceux qui voudront bien réciter la formule utile au mort, je penserais plutôt qu'il s'agit ici de menaces dont on laisse au dieu l'exécution. Il faut reconnaître cependant que les textes publiés ne permettent pas de trancher nettement la question ni dans un sens ni dans l'autre.

A. MORET[3] réunit plusieurs exemples de textes qui montrent que dans la formule d'offrande 𓇓 représente réellement le roi. En effet le groupe 𓇓 𓏙 𓊵 est parfois remplacé

1) J. Capart, *Chambre funéraire de la sixième dynastie*, Bruxelles, 1906, p. 25.
2) J. Capart, *une Rue de tombeaux à Saqqarah*. Bruxelles, 1907, planche XIX où il est spécialement question de ceux qui mangeraient dans la tombe des aliments interdits.
3) A. Moret, *Varia*, II. *Sur la formule* 𓇓 𓏙 𓊵, dans le *Sphinx*, 1907, pp. 31-33.

par un hiéroglyphe figurant un roi présentant une table d'offrandes. D'autres fois au lieu de 𓊵 on trouve le mot écrit en entier 𓊵𓏏𓈖 [1].

W. M. Flinders Petrie[2] découvrit en 1906, dans la nécropole d'Assiout une série importante de maisons en terre cuite datant de la Xe-XIIe dynasties : « These pottery houses were the provisions for the use of the soul itself placed *upon* the grave, to keep the soul satisfied, and prevent it wandering back to the village ». Cet usage est à rapprocher de la coutume africaine, si répandue, de construire pour les âmes des morts de petites cases[3]. Parfois la maison est remplacée par un simple plat renfermant des simulacres d'offrandes ; ce qui rappelle un fait constaté en 1865 à Deer, en Nubie : « Nous remarquâmes, dans ce cimetière, une particularité que nous n'avions encore observée nulle part, et qui est un reste de l'ancienne Égypte. A la tête de la plupart des tombes était placé un long plat en terre dans lequel les parents venaient déposer des offrandes[4] ».

C. Leonard Woolley[5] publie une série de figurines en os, d'époque copte, représentant des femmes nues. Il les rattache à ce qu'il appelle les *ex votos* de parturition gréco-égyptiens en terre cuite et en calcaire. Ce serait plutôt une vague survivance de l'usage des figurines des femmes du

1) Voir G. Maspero, *la Table d'offrandes des tombeaux égyptiens*. Paris, 1897, dans la *Revue de l'histoire des religions*, XXXV, 1897, pp. 275-330 et XXXVI, 1897, pp. 1-19.

2) W. M. Flinders Petrie, *the Soul houses in Egypt*, dans *Man*, 1907, no 71, pp. 113-114, planche H et figure 1 ; *Soul houses in Egypt*, dans *Records of the Past*, VI, 1907, pp. 195-201 avec 7 figures.

3) Voir A. Le Roy, *la Religion des Primitifs*. Paris, 1909, p. 288-290 et passim.

4) Stacquez, *l'Egypte, la Basse Nubie et le Sinaï*. Liège, 1865, p. 229.

5) C. Léonard Woolley, *Coptic bone figures*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXIX, 1907, pp. 218-220 avec 3 planches.

mort déposées dans les tombeaux pendant toute la durée de la civilisation égyptienne.

Tombeaux. Fr. W. von Bissing[1] publie avec A. E. P. Weigall le mastaba de Kagemna (ou Gem-ni-kai) à Saqqarah (VI[e] dynastie). Le premier volume, seul paru jusqu'à présent, donne les scènes de la 1[re] salle du tombeau. Le commentaire est extrêmement précis: on trouvera spécialement pp. 29-33 l'indication des principales scènes semblables des tombeaux de l'Ancien Empire.

P. A. A. Boeser[2] publie le mastaba de Achet-hetep-her actuellement conservé au Musée de Leiden (V[e] dynastie). A remarquer planches VI et VII deux textes intéressants, relatifs à la construction de la tombe; planche IX scènes des funérailles : la statue du mort placée dans un naos ouvert est traînée vers le tombeau; la statue enfermée dans un naos est traînée en barque, accompagnée du prêtre récitateur et des pleureuses; planche XIX les deux statues du mort, debout et assise, sont introduites au tombeau.

J. Capart[3] a édité trois des tombeaux découverts par Loret à Saqqarah (VI[e] dynastie). On remarquera planche LXVI, scènes de circoncision; planches LXX-LXXII représentation des funérailles. — On me permettra de signaler ici l'édition d'une chambre funéraire de la VI[e] dynastie, contenant des représentations des greniers, des offrandes et un texte reli-

1) Fr. W. von Bissing, *die Mastaba des Gem-ni-kai* herausgegeben im Verein mit A. E. P. Weigall, I. Berlin, Duncker, 1905, 4°, viii, 42 pp. et XXXIII planches.

2) A. E. J. Holwerda, P. A. A. Boeser et J. H. Holwerda, *Beschreibung der ægyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseum der Altertümer in Leiden*. Leiden, Brill, 1905. Texte 4°, xii, 23 pp. Atlas folio de XXX planches. Le mastaba occupe les pages 11-18 et les planches V-XXI.

3) J. Capart, *une Rue des tombeaux à Saqqarah*. Bruxelles, Vromant, 1907, I, 79 pp.; II, CVIII planches exécutées en collaboration avec le docteur Charles Mathien.

gieux faisant peut-être allusion au jugement des morts[1].

A. WIEDEMANN et B. PORTNER[2] éditent les sculptures d'un mastaba de la IV[e] dynastie, conservé à Karlsruhe. Remarquer planche III la célébration de l'office funéraire par les prêtres.

La planche VII reproduit un fragment d'un bas-relief memphite de l'époque du Nouvel Empire, provenant de la sépulture du grand prêtre de Ptah, Ptah-meri. J'y vois un exemple curieux de la confusion qui se produisait dans les diverses croyances funéraires. Sous l'Ancien Empire, on trouve figurés sur les murs des chapelles des mastabas les ouvriers agricoles se livrant pour le mort aux travaux des champs, labourant, semant, récoltant le grain. D'autre part, une conception nouvelle s'est introduite, d'après laquelle le mort, se rendant dans le monde des dieux, est contraint de s'y livrer aux travaux agricoles. De là, dans les papyrus du Livre des Morts, les scènes où l'on voit le mort, labourant, semant, récoltant le blé dans les champs d'Ialou.

Ici, dans le relief de Carlsruhe, on constate la combinaison des deux motifs. Le défunt sème, mais il est accompagné de toute une série de serviteurs également occupés aux travaux agricoles.

Stèles funéraires. AHMED BEY KAMAL[3] a édité les stèles ptolémaïques et romaines du Musée du Caire. La collection est extrêmement importante pour l'étude des idées religieuses et spécialement des idées funéraires de l'Égypte gréco-romaine. Il serait hautement désirable que quelqu'un,

1) Jean Capart, *Chambre funéraire de la sixième dynastie aux Musées royaux du Cinquantenaire*. Bruxelles, Vromant, 1906, 4°, 26 pp. et 5 planches.

2) A. Wiedemann et B. Pörtner, *aegyptische Grabreliefs aus der Grossherzoglichen Altertümer Sammlung zu Karlsruhe*. Strassburg, Schlesier und Schweikhardt, 1906, 4° 32 pp. autographiées et 7 planches en phototypie.

3) Ahmed bey Kamal, *Stèles ptolémaïques et romaines* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire). Le Caire, 1905, 4°, t. I, vii-287 pp. ; t. II, XC planches.

prenant ce recueil pour base, dépouillât soigneusement les textes des stèles de ce genre et en publiât une analyse. L'auteur aurait pu faciliter ce travail en nous donnant une table des diverses formules. Lisant le volume, la plume à la main, j'ai fait un relevé de quelques-unes d'entre elles et je me permets d'en donner quelques extraits. (Les stèles sont numérotées 22001-22208 ; je ne tiendrai pas compte du chiffre des mille en citant : 1 sera donc 22001 et ainsi de suite).

Je laisse évidemment de côté les formules que l'on pourrait appeler fondamentales et qui se rencontrent sur toutes les stèles : ce sont celles qui sont relatives en premier lieu aux offrandes nécessaires au mort, « des aliments solides pour son ventre, de l'eau pour son gosier (210) », et qui lui sont transmises par l'intermédiaire des dieux.

Stèles avec biographie banale, c'est-à-dire énumération de qualités envers les dieux et les hommes sans aucun détail réellement personnel : 7, 25, 54, 69, 70, 74, 77, 114, 151, 173, 174.

Biographies spéciales, avec indication de l'âge, 7, 17, 74, 95, 120, 171, 179.

Parmi les formules où l'on demande que le mort soit *kou* au ciel sous Ra, *Ouser* sur terre sous Geb, *juste de voix* dans la nécropole sous Osiris, 45, 51, 59, 151, 174, 210, il faut remarquer 53 qui, au lieu de « juste de voix », dit *dieu* dans la nécropole sous Osiris, et 87 qui remplace [hiéroglyphe] *sous* par [hiéroglyphes] *avec*.

Demandes : de boire l'eau des sources du fleuve, 45, 87, 151, 174 ; de respirer les vents, dont l'origine est souvent rapportée à des dieux expressément désignés, 7, 54, 69, 74, 77, 87, 151, 152, 212 ; de suivre le dieu, soit dans l'autre monde, soit lors des fêtes, 15, 51, 69, 151, 171, 173, 174 ; de ne pas être repoussé de l'autre monde, des portes de l'autre monde, de ne pas être détruit, 17, 51, 57, 69, 87, 114, 151, 156, 171, 174, 179 ; d'entrer et de sortir de l'autre monde ou de tout endroit désiré, 43, 44, 69, 127, 151, 173 ; que

les descendants restent dans la maison du défunt comme héritiers, 15, 57, 70, 114, 152, 173, 174; que le nom et le souvenir du défunt soient conservés parmi les vivants, dans la ville, dans le temple, 51, 53, 69, 98, 114, 120, 151, 152, 209.

Interpellation des vivants pour les prier de réciter les formules funéraires, de verser des libations afin « d'embellir le cœur et de faire vivre l'âme » du défunt (77), avec, parfois, des promesses ou des imprécations (151). 54, 69, 77, 114, 120, 151, 152, 173, 174.

Ensevelissement, 54, 179.

Un fils s'adresse à l'âme de son père en ces termes, 173 : « O mon père qui es dans la nécropole, puisses-tu sortir à la voix. Je suis ton fils excellent, faisant vivre ton nom. Puisses-tu t'apaiser par ce pain, par cette bière, par cette libation, vis, rajeunis-toi, que ton âme soit stable avec ton double, qu'on ne te repousse d'aucun endroit où ton double aimerait à se rendre, puisses-tu voir Ra à son lever, Tum à son coucher (le soleil levant et couchant) ».

Un mort s'exprimé comme suit, 209 : O Harmachis, tu te lèves sur mon corps, tu divinises mon corps, embellis mes membres, tu enveloppes de ton éclat ce qui est en mes membres, tu perfectionnes ma momie dans la nécropole. Tu accordes que mon âme sorte au ciel en ta compagnie, jour et nuit, tu fortifies mon cœur pour sortir et entrer. Je ne suis pas repoussé des portes de la Touat (monde infernal), on m'accorde des offrandes en présence du maître de l'éternité, je reçois la libation dans To-Djeser (un pays des morts), au jour de l'abondance de l'eau (inondation), tous les dix jours..., (à toutes les fêtes). Le dieu grand ne me repousse pas de son trône à sa fête du commencement de l'an, car je suis le suivant de son maître, qui n'ai jamais fait de mal sur la terre... etc.

L'hymne à Ra constituant le chapitre XV du Livre des Morts se retrouve partiellement sur un grand nombre de stèles, souvent copié avec une invraisemblable négligence

par le graveur antique qui n'en comprenait plus le sens.

Les tables qui terminent le volume donnent les noms propres, les titres et les noms des divinités. La table des titres ne me paraît pas avoir été faite avec le soin qu'il eût fallu et, l'accumulation de nombreux titres d'un même personnage sous le premier titre qu'il portait, est réellement un procédé par trop commode : pour que la liste fût pratique il eût fallu décomposer tous les titres. Voici un exemple des inconvénients qui résultent de la disposition adoptée : le titre de [hiéroglyphes], danseur du dieu Min se trouve p. 256 avec la seule référence de la stèle 15. Cependant on rencontre p. 257, dans une énumération de titres, un danseur avec l'indication 70 et, sur la même page on trouve également un danseur du dieu lion 17 et un danseur de Thot cynocéphale 25. Page 258 on a de nouveau deux danseurs 174 et 45. Pourquoi tous ces titres ne figurent-ils pas réunis sous le mot danseur [hiéroglyphes] ?

On chercherait en vain sous [hiéroglyphes] le titre curieux de [hiéroglyphes] « prêtre de la gardienne d'Horus l'enfant » qui est cité p. 258 *sub verbo* [hiéroglyphes] (74)[1].

J'attirerai l'attention enfin sur une stèle 197 surmontée de la tête du défunt, en style gréco-romain. Ce type de stèle peut se rattacher aux piliers surmontés d'une tête, étudiés par Spiegelberg et à une série de petits monuments conservés dans plusieurs musées et qui semblent faire la transition entre les stèles et les statues.

Henry Madsen[2] publie une stèle du Musée de Copenhague, sur laquelle on voit un inspecteur de la nécropole thébaine,

1) Voir Walter Wreszinski, *aegyptische Inschriften aus dem k. k. Hofmuseum in Wien*. Leipzig, Hinrichs, 1907, pp. 101, 143 et 177.

2) Henry Madsen, *la Stèle d'un inspecteur de nécropole*, dans le *Sphinx*, XI, 1907, pp. 98-102.

Neb-nefer, adorant le roi Amenophis I et sa mère la reine Aahmes-Nefertari. Nebnefer avait usurpé la stèle d'un de ses collègues dont il avait remplacé le nom par le sien propre.

Une stèle du Musée de Berlin, provenant d'Abydos, donne à H. SCHAEFER[1] l'occasion de faire d'intéressantes remarques sur la coutume d'ériger des stèles funéraires à proximité du temple d'Osiris. La stèle remplace ici, à Abydos, le tombeau réel qui se trouve en quelqu'autre endroit de l'Égypte. Les Égyptiens qui visitaient Abydos, dans le cours de leur vie, profitaient de la circonstance pour y faire ériger une stèle accompagnée d'une table d'offrandes. Dès ce moment, et avant même le décès du bénéficiaire, aux fêtes des morts, les prêtres déposaient sur chacune des tables quelques offrandes prélevées sur l'autel même du dieu.

N. SJÖBERG[2] traduit deux stèles du Nouvel Empire, celle de Kars, contemporain d'Amenophis I, et celle du visir Ouser, gouverneur de Thèbes sous Thoutmès III.

Statues funéraires. D'une étude de G. LEGRAIN[3] sur ses découvertes de Karnak, extrayons les lignes suivantes relatives aux statues funéraires qui encombraient le temple d'Amon : « En somme, toutes ces statues nous font entrevoir le temple d'Amon bien autrement que nous ne pouvions nous l'imaginer auparavant. Il semblait raisonnable de croire que

1) Heinrich Schäfer, *ein Zug nach der grossen Oase under Sesostris I* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 124-128.

2) N. Sjöberg, *Inscriptions du temps d'Amenhotep I*, dans le *Sphinx*, IX, 1905, pp. 217-219 ; *la Stèle du gouverneur et visir User*, *ibidem*, XI, 1907, pp. 83-85. Voir la statue du vizir Ouser dans mon *Recueil de Monuments égyptiens*, planche LXXI.

3) G. Legrain, *Nouveaux Renseignements sur les dernières fouilles faites à Karnak*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 137-161.

les morts endormis dans la montagne de Gournah avaient laissé leur âme suivre Osiris et leur double se promener autour du tombeau, attendant une offrande qui, au cours des siècles, devenait de plus en plus improbable. Les choses étaient, décidément, mieux arrangées que nous ne le croyions. Amon est non seulement le dieu qui fait vaincre les rois et leur asservit les nations, mais c'est encore celui qui ouvre son temple aux statues et aux doubles des morts, qui les loge et les héberge, comme étant ses compagnons, ses féaux et ses serviteurs. Il semble, en définitive, que, si le double allait de temps en temps à Gournah pour voir si tout était en ordre dans son tombeau, le plus clair de son temps se passait au temple de Karnak, où, voisinant avec les autres défunts, il recevait l'hommage des parents et la nourriture d'Amon ».

Le même auteur revient sur le sujet en le précisant[1] : (p. 81) « Faute de statue, l'âme du mort n'avait d'autre support que sa momie auprès de laquelle elle devait demeurer confinée jusqu'au jour où, celle-ci étant détruite, le *double*, devenu sans support, allait vagabonder au milieu des humains. Il devenait alors un *afrite* plus ou moins dangereux. Aussi la statue s'impose-t-elle autant pour la tranquillité du mort que pour celle des vivants qui aiment peu les revenants, et chaque mort doit avoir dans son tombeau une statue dans laquelle viendra habiter son âme. Grâce à la cérémonie de l'*ap-ro*, la bouche de la statue ou, plus exactement, la bouche que l'âme emprunte à la statue pourra se nourrir des offrandes qui seront déposées à certains jours de fête dans la chapelle funéraire. Mais laissez passer les ans et les générations se succéder. Peu à peu les offrandes diminueront, le tombeau sera oublié ou pillé, la famille s'éteindra et l'âme qui loge dans la statue ne mourra pas de faim parce qu'elle ne peut mourir,

1) G. Legrain, *Introduction à l'étude de la sculpture thébaine* (Fragment). *Les Débuts de l'Art thébain* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 4e série, n° 7, 1906, pp. 75-84.

mais pâtira, perdra patience et, un beau jour, deviendra *afrite* à son tour, ce qui, ainsi que chacun sait, est fort ennuyeux pour les humains d'humeur craintive.

« On remédia à ces inconvénients en consacrant, dans les temples des dieux, des stèles ou des statues comme, aujourd'hui encore, on fonde des messes pour le repos de l'âme des trépassés. Une des plus grandes faveurs royales consistait à autoriser un de ses fidèles à consacrer une statue dans le temple local où elle devait demeurer à tout jamais. D'autres, moins favorisés, semblent avoir payé une redevance au clergé pour pouvoir déposer leurs images dans le temple. Ceci obtenu, l'âme du défunt pouvait se rassurer sur l'avenir : les statues déposées chez le dieu recevaient un culte journalier, perpétuel, et les doubles qui y étaient déposés jouissaient de multiples et incessants avantages que les statues gardées dans le tombeau n'avaient pas. Au lieu de la maigre chère et du jeûne prédécesseurs de la famine pour celle-ci, c'était la ripaille journalière pour celle qui avait la bonne fortune d'habiter le temple. Leur formule de consécration est courte mais bonne : « Tout ce qui apparaîtra sur la table d'offrandes d'Amon sera pour le double d'un tel, fils d'un tel », disent les statues thébaines. Ailleurs, c'est Osiris ; ailleurs c'est Ptah ou toute autre divinité locale qui remplit le même rôle nourricier.... »

Cette citation me paraît intéressante ; elle précise admirablement le but recherché par les Égyptiens en déposant dans les temples ces nombreuses statues dont les fouilles de Legrain viennent d'accroître le répertoire dans une proportion réellement extraordinaire.

H. Ranke[1] publie le texte d'une statue acquise par le Musée de Berlin et représentant un haut fonctionnaire de la XXVI[e] dynastie. Le lieu de provenance pourrait être le temple d'Horus d'Edfou.

1) H. Ranke, *Statue eines hohen Beamten unter Psammetich I*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 42-54.

Au milieu des phrases ordinaires, on peut noter, dans l'interpellation aux vivants qui pénètrent dans le temple, les mots suivants : « Puissent les dieux de ce temple vous récompenser... si vous prononcez mon nom. Celui dont le nom est prononcé, il vit; et si un autre voit que vous agissez ainsi pour moi il le fera aussi pour vous... J'ai célébré la fête de remuer la terre (Erdhackefest)[1] pour ma maîtresse, la déesse Hathor, tous les ans, au « jour de l'Ivresse ». Le jour de l'ivresse est une fête célébrée dans le temple de Denderah.

Mobilier Funéraire. P. Boeser[2] publie le texte d'une statuette funéraire (oushebti) prouvant que la statuette était considérée comme le serviteur du mort. Cela n'empêche que la statuette funéraire était avant tout une représentation du mort lui-même, auquel on substitue plus tard un serviteur qui répondra à la corvée dans l'autre monde. La confusion entre les deux idées était si complète que les Égyptiens étaient tentés de trancher le problème une fois dans un sens, une fois dans l'autre.

Les tombes découvertes intactes dans la nécropole thébaine ont toujours été des plus rares; la trouvaille, faite par Theodore Davis[3], de la tombe de Iouiya et Touiyou est d'autant plus importante qu'elle nous a révélé en son entier le mobilier qui y avait été déposé au jour des funérailles. On n'a à regretter que l'absence des bijoux qui, seuls, avaient tenté

1) Pour la fête de *ḥbs'-t'* voir V. Loret, *les Fêtes d'Osiris au mois de Khoiak*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, V, 1884, p. 86 et W. Wreszinski, *aegyptische Inschriften aus dem k. k. Hof-Museum im Wien*, Leipzig, Hinrichs, 1906, p. 59.

2) P. Boeser, *eine Uschebti-Inschrift des Leidener Museums*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, p. 81.

3) Theodore M. Davis' Excavations : Biban el Molûk. *The Tomb of Iouiya and Touiyou. The finding of the Tomb*, by Theodore M. Davis. *Notes on Iouiya and Touiyou*, by Gaston Maspero. *Description of the objects found in the Tomb*, by Percy E. Newberry. *Illustrations of the objects* by Howard Carter. Londres, Constable, 1907. 4°, xxx, 48 pp. et XLIV planches.

un pillard de l'époque égyptienne. Le mobilier est de premier ordre, sortant en majeure partie du garde-meuble royal : les défunts sont en effet les parents de la reine Tiyi, épouse d'Amenophis III. Jouiya était prêtre de Min, superintendant des bœufs sacrés de Min, seigneur d'Akhmin; sa femme Touiyou, était, en même temps que chanteuse d'Amon, dame des harems des dieux Amon et Min.

Au point de vue qui nous occupe ici il convient de citer : nombreuses et intéressantes formules funéraires inscrites sur les cercueils. — Papyrus du Livre des Morts dont l'analyse sommaire est donnée[1]. — Dans les canopes, les viscères sont emballés de façon à simuler de petites momies, surmontées chacune par un petit masque soigneusement modelé. — Dix-huit statuettes funéraires en forme de momie (14 pour Jouiya et 4 pour Touiyou) à la disposition desquelles on avait mis une série de petits instruments en métal et en bois : paniers, briches, hoyaux, pioches et un moule à briques. Ce dernier instrument est des plus rares; sa présence est justifiée par le texte d'une figurine de la XVII[e] dynastie, découverte à Drah abu'l Negga. — Figurine magique de Jouiya, en forme de momie, inscrite avec un abrégé des chapitres CLI *f* et CLI *d* du Livre des Morts. — Scarabée en ambre avec texte magique, amulettes divers. — Sur un des fauteuils, représentations du dieu Bes, dansant, jouant du tambourin, brandissant des couteaux; figures de la déesse Thouéris, à tête de lion, à corps d'hippopotame. A ce propos, note intéressante de M. Bosanquet sur l'origine égyptienne des démons léontocéphales mycéniens. — Deux nouveaux exemples de lits d'Osiris végétant[2], dont la signification a été dégagée naguère par A. Wiedemann[3].

1) Le papyrus a été publié à part par E. Naville, et sera signalé dans le Bulletin de 1908-1909.

2) Voir un autre exemplaire dans G. Daressy, *Fouilles dans la Vallée des Rois* (Catalogue général du Musée du Caire), Le Caire, 1902, planche VII.

3) A. Wiedemann, *Osiris végétant*, dans le *Museon*, nouvelle série, IV, 1903, pp. 111-123.

La présente publication, éditée avec le plus grand luxe, ne contient malheureusement pas l'inventaire détaillé de toutes les pièces découvertes dans le tombeau : on le trouvera vraisemblablement dans un prochain volume du Catalogue général du Musée du Caire.

Les fouilles de THEODORE DAVIS[1] ont fait également découvrir la tombe d'Hatshepsout et de son père Thoutmès I. Malheureusement on n'y a trouvé que deux sarcophages, celui du roi et de sa fille, la boîte à canopes de la reine et une petite série d'objets provenant du dépôt de fondation, vases et modèles d'outils. Les sarcophages et la boîte à canopes sont couverts de textes funéraires. L'édition de ces monuments est précédée par une étude d'E. NAVILLE résumant à grands traits l'histoire de la reine Hatshepsout. Cette étude constitue spécialement un commentaire aussi clair que précis des scènes figurées dans le temple de Deir el-Bahari.

Un volume du Catalogue général du Musée du Caire est consacré par C. C. EDGAR[2] à la description des monuments appartenant aux dernières périodes de l'histoire de la momification. Les pièces étudiées, principalement les masques en plâtre et les portraits peints sur planchettes, sont pour la plupart des produits de l'industrie de villes de province telles que Crocodilopolis et Hermopolis magna, à une époque où les deux civilisations de Grèce et d'Égypte étaient, dans tout le pays, en intime contact. Une excellente introduction résume les données d'ensemble qui ressortent de l'examen de la collection du Caire. L'auteur (p. XIX) attire l'attention sur l'in-

1) Theodore M. Davis' Excavations : Biban el Molouk. *The tomb of Hatshopsitû, Introduction* by Theodore M. Davis. *The Life and Monuments of the Queen*, by E. Naville. *Description of the finding and excavation of the tomb*, by Howard Carter, Londres, Constable, 1906, 4°, xv, 112 pp. avec XV planches et 11 figures dans le texte.

2) C. C. Edgar, *Græco-Egyptian Coffins, Masks and Portraits* (Catalogue général du Musée du Caire), Le Caire, 1905, 4°, xix, 136 pp. et XLVIII planches.

térêt que présentent les figures religieuses de certains cartonnages de momies, spécialement planche XXXI et figure page 70 : deux prêtres face à face, tenant dans les plis de leurs draperies un objet vraisemblablement sacré qu'ils évitent de toucher avec leurs mains nues. La curieuse représentation du chacal Anubis, avec une clé symbolique attachée au cou, n'apparaît pas avant l'époque romaine. — Page 9, deux momies placées dans le même cercueil, la mère et l'enfant. — Planches IX-XVI curieuses représentations funéraires et religieuses des masques de Meir, spécialement planche XII, le défunt agenouillé sur la fleur de lotus épanouie.

Alan H. Gardiner[1] réédite une petite figure, publiée dans une plaquette rare, qui représente le grand prêtre de Ptah, Ptahmes, en costume sacerdotal, occupé à moudre du grain. Les monuments de ce genre sont rares ; ils appartiennent tous à l'époque du Nouvel Empire et semblent provenir tous de Memphis. L'auteur se demande quelle est la signification de ces figurines ou plutôt « quel bénéfice particulier on pensait qu'elles pourraient procurer au défunt ». Il rejette tout d'abord l'idée la plus simple qui paraît résulter de la formule inscrite sur plusieurs d'entre elles et d'après laquelle le défunt aurait eu la charge de moudre le grain d'Osiris. Il préfère croire que la statuette est la preuve d'une survivance mal comprise des figurines de serviteurs représentés dans la variété de leurs occupations. Survivance mal comprise en ce sens que, au lieu du serviteur du mort, on a représenté le mort lui-même. A ce propos Gardiner cherche à préciser la signification des figurines funéraires appelées oushebtis ou répondants. Les uns en font des représentations du défunt lui-même, les autres, des figures de serviteurs, ce qui est du reste confirmé par quelques textes. Quant à Gardiner il pensait que les figurines funéraires étaient vraiment la con-

1) Alan H. Gardiner, *a Statuette of the High Priest of Memphis, Ptahmose*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1907, pp. 55-59 et figure.

tinuation des figures des serviteurs, qui disparaissent au Moyen Empire au moment où l'on trouve les oushebtis, et que ce serait par une véritable erreur que les Égyptiens en auraient fait plus tard des figures du defunt lui-même. Les statuettes montrant le défunt broyant le grain ne seraient qu'un cas spécial dans cette évolution d'idées. Cependant, en post scriptum, sous l'influence d'un travail déjà ancien de Borchardt[1], il modifie sa manière de voir et résume comme suit ses idées : 1° dans l'Ancien Empire des figurines de serviteurs sont destinées à exécuter tous les travaux pour le mort ; 2° une vue nouvelle apparaît avant le Moyen Empire, d'après laquelle le mort doit travailler dans l'autre monde. Pour le dispenser de cette corvée, on place dans le tombeau une petite figure destinée à remplacer le mort ; 3° après le Moyen Empire une confusion se produit entre les deux catégories de figurines et l'on conçoit les répondants (oushebtis) soit comme le mort lui-même, soit comme ses serviteurs.

J'estime, pour ma part, que cette explication est tout à fait satisfaisante pour les oushebtis. Elle ne suffit pas pour les figurines en forme de meuniers et il convient de chercher la justification de ce fait que de hauts personnages, tels que le grand prêtre de Memphis, étaient représentés dans l'attitude d'un broyeur de grains.

Une conception nouvelle qui se fait jour dès avant le Moyen Empire nous montre le mort obligé à travailler dans un autre monde. On sait que cet autre monde est le domaine de l'un ou l'autre dieu, auquel on cherchait, par magie, à identifier les rois morts : les rois sont des Osiris bien avant qu'il soit question de cette identification pour les grands de l'empire. De même que, dans leur domaine funéraire, les Egyptiens étaient accompagnés de toute leur domesticité sculptée sur les parois de la tombe ou figurés par des statuettes en bois ou en pierre, ainsi le dieu des morts avait dans son domaine

1) L. Borchardt, *einiges über die Todtenstatuetten*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXXII, 1894, pp. 111-117.

tous les serviteurs nécessaires. Maspero a montré comment de pauvres diables, sans maître, allaient graver timidement leur nom à côté des représentations de serviteurs anonymes dans de riches tombeaux, s'attachant ainsi à la maison funéraire du grand seigneur. Pourquoi n'aurait-on pas cherché à faire de même lorsqu'il s'agit de la maison funéraire d'Osiris? D'abord on se contente de se mêler à la plèbe innombrable chargée des gros travaux, des corvées, et l'on se contente de faire des briques, transporter le sable qui obstrue les canaux d'irrigation, et cultiver les champs. D'où l'envoi dans le monde du dieu des figurines du mort armé des ustensiles nécessaires, pioches de deux sortes, panier à semailles ou moule à briques. Mais ce sort ne paraît pas enviable : ne vaut-il pas mieux chercher à entrer dans la demeure du dieu en s'attachant à sa domesticité la plus proche? Et voilà pourquoi l'on se fait broyeur de grains d'Osiris et que les plus grands personnages se vantent d'être serviteurs de la déesse Nut, la mère d'Osiris : ce sont de vieux serviteurs de la famille.

Il ne sera pas inutile à cet égard de remarquer que, dans les petites maisons en terre cuite découvertes par Petrie à Rifeh, lorsqu'exceptionnellement il y a des figurines représentées, c'est le mort lui-même assis sur son fauteuil et le broyeur de grains, le meunier. Ce serait à cette dernière représentation qu'il faudrait rattacher les figurines qui font l'objet de l'étude de Gardiner.

•

Le livre de J. GARSTANG[1] consacré à ses fouilles de Beni Hasan en 1902-3 et 1904 constitue la meilleure source que l'on possède pour l'histoire des funérailles dans une ville provinciale à l'époque du Moyen Empire. La richesse de la documentation photographique rend cet ouvrage extrêmement pré-

1) John Garstang, *the Burial Customs of Ancient Egypt as illustrated by Tombs of the Middle Kingdom being a Report of Excavations made in the Necropolis of Beni Hassan during 1902-3-4*. Londres, Constable, 1907, gr. 8°, xv, 250 pp. avec une planche en couleurs, 15 planches et 231 photographies dans le texte.

cieux et l'on ne peut assez louer le soin méticuleux avec lequel chaque détail a été relevé. Les tombes consistent en général en un puits au fond duquel s'ouvre une chambre. (La superstructure a toujours disparu.) La chambre, sans décor d'aucune espèce, contient le ou les cercueils, rarement une caisse avec vases dit canopes (pp. 82, 92 et 178). Autour et au-dessus du cercueil sont entassés les figurines de serviteurs, les barques, les greniers et les autres pièces du mobilier funéraire. Rarement on trouve une figurine du mort, du type des statues de double d'Ancien Empire ; une fois elle est couchée sur le mort à l'intérieur du cercueil. (Rappelons qu'il en était de même dans le tombeau thébain du Musée de Berlin, découvert par Passalacqua). Une fois, dans une cavité secrète, placée au-dessus des yeux qui, sur le côté gauche du cercueil représentent les yeux du mort et constituent une espèce de porte pour l'âme, Garstang a découvert une figurine en bois représentant un roi assis (p. 104). Serait un procédé timide d'assimilation du mort à un roi !

Les figurines du type des oushebtis ne sont représentées que par un seul spécimen (p. 103)).

L'auteur remarque l'absence absolue de véritable momification (p. 103) : « Dans les huit cent quatre-vingt-huit tombes du Moyen Empire fouillées dans cette nécropole, il n'y a pas un seul cas de momification, reconnaissable à l'emploi de résine, d'épices ou d'autres substances conservatrices. Un simple emballage dans plusieurs tours d'étoffe, sans bandages, telle est la méthode usuelle de protection des corps, apparemment après l'éloignement des viscères ».

Les cercueils, qui sont de forme rectangulaire, sont parfois emboîtés l'un dans l'autre, l'un d'eux (p. 175) nous montre déjà la forme anthropoïde qui prédominera plus tard ; parfois le corps porte un masque en cartonnage (pp. 171 et suiv.). Indépendamment des textes qui se rattachent au Livre des Morts et qui ont été étudiés par Lacau (voir Bulletin de 1905) on ne trouve sur les cercueils que des formules assez banales, invocations à diverses divinités. On peut remarquer cependant

la formule (p. 191) qui est si fréquente plus tard : « Ta mère Nout s'étend sur toi en son nom de mystère du ciel... etc. », ainsi qu'une curieuse liste de fêtes à l'occasion desquelles doivent être faites les offrandes funéraires (pp. 192-193).

Les chapitres consacrés aux tombes de Beni Hasan antérieurement et postérieurement au Nouvel Empire contiennent des détails fort intéressants, spécialement pp. 28-30 ensevelissement dans un cercueil rond en poterie, ainsi qu'un ensevelissement dans un cercueil rectangulaire en bois, du type qui a servi à former le signe hiéroglyphique pour cercueil 𓉾. A la XXII[e] dynastie, quelques exemples nous montrent des statuettes de Ptah-Sokar-Osiris, posées, dans le tombeau, à côté du cercueil, et remplaçant en réalité la statue de double (comparer les figures 216 et 218 avec 19).

Pierre Lacau[1] a terminé la publication de son magnifique catalogue des sarcophages antérieurs au Nouvel Empire du Musée du Caire. On notera spécialement la nouvelle et précise analyse des textes religieux du sarcophage de Beb découvert par Petrie à Denderah (nº 28117, pp. 97-101)[2] et la réédition de la liste des décans sur un sarcophage d'Assiout (nº 28118, pp. 104-189)[3]. Les index, soigneusement établis, rendront les plus grands services. On y trouvera d'abord les noms des objets représentés sur les parois des sarcophages et dont l'étude est si importante pour l'histoire des amulettes. Les index des textes religieux distinguent les chapitres du Todtenbuch, les chapitres des pyramides de Saqqarah, puis une série de chapitres qui ne se trouvent dans aucun de ces recueils, les textes mutilés et enfin les chapitres propres

1) Pierre Lacau, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire* (Catalogue général du Musée du Caire, nºs 28087-28126), tome II. Le Caire, 1905-1906, 4º, 207 pp.

2) W. M. Flinders Petrie, *Dendereh*, planches XXXVII et XXXVII A-XXXVII K.

3) G. Daressy, *une Ancienne Liste des Décans égyptiens*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, I, 1900, pp. 79-90.

au sarcophage d'Amamu et à la chambre funéraire de Psamétik.

Dans la grande œuvre du Catalogue général du Musée du Caire, la tâche confiée à Lacau comptait parmi les plus ardues. Au risque de blesser sa modestie, on doit bien reconnaître qu'on l'eût difficilement confiée à des mains plus habiles. On regrettera de constater que l'auteur n'ait pas cru nécessaire de reproduire dans leur intégralité les textes importants qu'il a si bien analysés. Cette lacune devrait être comblée, surtout que dans d'autres volumes du catalogue on n'a pas hésité à publier intégralement des miliers de formules sans intérêt, voire même des éditions déformées d'hymnes qui n'apprenaient rien, sinon que la négligence des Égyptiens dans la transcription de textes était vraiment illimitée.

Amulettes. Les multiples amulettes qui, à la basse époque, constituent autour du mort une véritable armure magique, ont à l'origine un but des plus pratiques, dépourvu à peu près de toute la symbolique que les âges successifs y ont ajoutée. H. Schaefer[1] en fait la démonstration : la plupart d'entre les amulettes se retrouvent peintes sur les sarcophages antérieurs au Nouvel Empire parmi le mobilier que l'on mettait à la disposition du mort. Un grand nombre d'entre elles se sont transmises d'âge en âge sans que leur forme se modifie sensiblement. D'autres ont été déformées par l'oubli du modèle primitif. Schaefer le prouve spécialement pour l'amulette des deux plumes, l'escalier et le signe . La première est un couteau primitif, le second la chaise à porteur et le troisième un vase à libations. L'étude des objets peints dans les cercueils apporte de plus un exemple nouveau à la thèse d'après laquelle le roi seul aurait eu, au début, le droit de bénéficier des rites funéraires ; ce n'est que petit

1) Heinrich Schäfer, *die Entstehung einiger Mumienamulette*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 66-70.

à petit qu'on les applique, d'abord aux grands personnages, puis à peu près indistinctement à tous les morts.

VALDEMAR SCHMIDT[1] attire l'attention sur la double amulette représentée au cou d'un certain nombre de personnages dès l'Ancien Empire : il publie la partie supérieure d'une statuette du musée de Copenhague, un roi du Moyen Empire, portant au cou la même amulette.

Momies. En attendant de nous donner une histoire complète et détaillée de la momification, ELLIOTH SMITH[2] étudie le procédé en usage à l'époque de la XXI[e] dynastie. L'auteur résume d'abord succinctement l'évolution des procédés. Au début, si les corps se sont conservés, ce n'est que le résultat de l'action des agents naturels ; plus tard, à partir de la XVII[e] dynastie, on constate l'emploi de procédés destinés à préserver les tissus intacts. A la XIX[e]-XX[e] dynastie on cherche, en bourrant les joues, à rendre à la face son aspect primitif et, cet usage se généralisant à la XXII[e] dynastie, le corps tout entier sera rembourré.

Plus tard encore, l'aspect du corps sera donné seulement à l'extérieur grâce à l'emploi de nombreuses bandelettes. L'époque ptolémaïque constitue l'apogée de l'art de disposer les bandelettes. A l'époque romaine le bitume est utilisé abondamment ; enfin, à l'époque chrétienne on abandonne la poix et l'on se contente de simplement saler les corps.

L'auteur analyse minutieusement les procédés de rembourrage employés à la XXI[e] dynastie et il montre que les Égyptiens y ont fait preuve d'une réelle virtuosité.

1) Valdemar Schmidt, *Note on a peculiar pendant shown on three statues of Usertesen III*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVIII, 1906, pp. 268-269 avec une planche.

2) G. Elliot Smith, *a Contribution to the Study of Mummification in Egypt, with special reference to the Measures adopted during the Time of the XXI dynasty for Moulding the Form of the Body*, dans les *Mémoires présentés à Institut Égyptien*, V, fasc. 1. Le Caire, 1906, 53 pp. et XIX planches.

L'examen du traitement des viscères conduit à des résultats intéressants. On sait que ces derniers étaient enlevés du corps et généralement déposés dans des vases appelés canopes[1], placés chacun sous la protection d'un génie funéraire. Or les attributions traditionnelles sont incorrectes et il n'y avait du reste pas de règle stricte. En général, cependant, l'estomac est sous la protection de Tuamoutef à tête de chien, les poumons de Hapi à tête de singe, les intestins de Khebsenuf à tête de faucon et le foie de Amset à tête humaine. Le cœur est *dans tous les cas* laissé dans le thorax, attaché aux grands vaisseaux sanguins. A la XXI[e] dynastie, les viscères, emballés soigneusement en paquets, contenant parfois des figurines de génies en cire ou en terre cuite, étaient replacés dans la cavité thoracique et abdominale. Les corps étaient peints, les hommes en brun rouge, les femmes en jaune.

Quel aurait été le but de ces manipulations compliquées qui, ainsi que le remarque l'auteur, peuvent sembler en contradiction avec l'idée de conserver le corps intact? Pour répondre à cette question, il serait indispensable de savoir exactement quelles idées amenèrent progressivement les Égyptiens à conserver les corps. On sait qu'à l'époque primitive on démembrait les cadavres et les notes qui précèdent ont montré que ce n'est que très lentement qu'on a réellement cherché à *conserver* le corps. Reisner suggère l'explication suivante (p. 45) : « A certaines périodes de leur histoire les anciens Égyptiens avaient coutume de déposer dans la tombe de leurs morts une statue représentant le défunt, de sorte que, en cas où le corps périssable aurait perdu toute ressemblance à la personne telle qu'elle était en vie, la statue subsistât comme demeure du *ka* ou *double*.... Toutes les mesures minutieuses prises pour conserver l'intégrité de la peau et préserver la forme du corps s'expliqueront si l'on sup-

1) Voir G. Reisner, *the Dated Canopic Jars of the Gizeh Museum*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXXVII, 1899, pp. 61-72.

pose que les embaumeurs de la XXIe dynastie cherchaient à substituer le corps lui-même à la statue : en d'autres termes le corps était conservé et travaillé de façon à conserver une certaine ressemblance avec le défunt et à servir de demeure au *ka* ». Cette hypothèse n'est pas invraisemblable, bien qu'elle soit en contradiction avec les idées qui me paraissent à la base de la coutume de placer dans la chapelle du tombeau ou dans le temple une statue de double. Je pense qu'à l'origine, l'âme est attachée à cette statue, précisément dans le but de l'empêcher de retourner au corps et de se réincarner. Il est vrai que les idées funéraires se sont développées en un sens qui devait entièrement oblitérer les idées originaires et qu'on a bien pu en arriver, comme le propose Reisner, à confondre le corps et le support du double. La cérémonie de l'ouverture de la bouche, faite essentiellement sur la statue, a bien fini par se faire sur la momie elle-même !

Outre son étude générale, on doit à ELLIOTH SMITH[1] une série d'études de détail, spécialement sur les momies royales des XIXe et XXe dynasties. Toutes ayant été pillées dans l'antiquité, elles ont fourni relativement peu de renseignements pour l'histoire de la momification. A en juger par quelques spécimens retrouvés en place elles devaient être couvertes de nombreuses amulettes.

Une remarque importante a pu être faite néanmoins. Sur plusieurs momies on constate la présence au crâne d'une ouverture intentionnelle. Maspero propose d'y voir la trace d'une superstition : le trou aurait été perforé *post mortem*, évidemment dans le but de libérer le « mauvais esprit » ayant causé la mort, ou simplement l'âme.

1) G. Elliott Smith, *Report on the unwrapping of the mummy of Menephtah* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, VIII, 1907, pp. 108-112; *Report on the unrolling of the Mummies of the Kings Siptah, Seti II, Ramsès IV, Ramsès V, and Ramsès VI in the Cairo Museum*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 5e série, I, 1907, pp. 44-67 avec 2 figures.

Le dépouillement d'une momie de prêtresse d'Amon a montré qu'un emmaillottement complet demandait 83 linges ou bandelettes représentant environ 45 à 46 mètres carrés d'étoffe et une longueur totale de bandelettes de 298 mètres[1].

Divinités gréco-égyptiennes, Religion à l'époque grecque et romaine. Une lampe en terre cuite, avec représentation de Castor et Pollux associés à une déesse, donne à LÉON BARRY[2] l'occasion d'étudier le culte des Tyndarides en Égypte à l'époque gréco-romaine.

FR. W. VON BISSING[3] publie deux monuments intéressants pour l'iconographie du dieu Sérapis.

A. FURTWAENGLER[4] décrit un certain nombre de statues et statuettes romaines d'Hermès-Thoth portant sur la tête, entre les deux ailes, un attribut figuré d'une façon plus ou moins distincte et qui est la plume, non une feuille de lotus comme on l'a parfois prétendu. L'auteur, s'appuyant sur le nombre toujours croissant de ces figures, montre qu'il y a là une preuve de l'importance de ce type d'Hermès-Thoth dans la religion de la basse antiquité.

1) G. Elliot Smith, *an Account of the mummy of a priestress of Amon supposed to be Ta-Usert-em-suten-pa. With which is incorporated a detailed account of the Wrappings by M. A. C. Mace and some Archæological notes by M. Georges Daressy*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, VII, 1906, pp. 155-182 avec 9 planches. La planche IX est un livre de l'Amt Tuat, XIIe heure.

2) Léon Barry, *sur Une Lampe en terre cuite. Le culte des Tyndarides dans l'Egypte gréco-romaine*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie Orientale*, V, 1906, pp. 165-184 et planche.

3) Fr. W. von Bissing, *Mitteilungen aus meiner Sammlung, I, zwei Sarapis-Statuetten* dans les *Athenische Mitteilungen*, 1906, pp. 55-59 avec 1 figure et les planches VI et VII.

4) A. Furtwängler, *noch einmal zu Hermes Thoth und Apis* dans les *Bonner Jahrbücher. Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande.* Heft 114/115. Bonn, 1906, pp. 193-203 et pl. IV. Voir Heft 108/9, pp. 239 et suiv.; 107, pp. 37 et suiv.; 103, pp. 5 et suiv. Voir en outre Paul Jacobsthal, *eine Gussform mit dem Bilde des Antinous* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 76-78.

Nous proposerions de voir planche VI attribut : le disque et les deux plumes (?); figure 2, fragment du marbre d'Ascalon, les cornes et l'uræus ; p. 195, l'identification d'Hermès-Thoth avec Chnum semble douteuse, le seul attribut des cornes étant insuffisant.

Furtwängler complète ensuite la liste des figures d'Apis en style grec et montre que cette forme du taureau sacré, admirablement vivante, n'est pas originaire d'Égypte.

E. Guimet[1] publie une série de statuettes en terre cuite gréco-romaines du Musée Guimet, représentant, pour la plupart, Horus et un dieu se confondant avec lui que l'auteur appelle « le dieu aux bourgeons ». Revillout propose d'y voir un succédané de Chonsu lunaire. Tout le domaine de l'iconographie religieuse de l'Égypte gréco-romaine est à étudier ; il sera certainement fécond en détails intéressants. Il y aura beaucoup à faire certainememement pour démêler la confusion produite par « les fantaisistes modeleurs de maquettes qui fabriquaient les Olympes populaires de la basse Égypte », comme dit très bien Guimet. La publication complète de importante collection du Musée Guimet ferait certaine ent avancer la question d'un grand pas.

Une stèle à inscription grecque, du Musée de Berlin acquise en 1904 à Medinet el Fayoum, provenant de Sokno-paiu-Nesos, donne à O. Rubensohn[2] l'occasion de rassembler les notions relatives au dieu Pramarrès. L'auteur démontre que Pramarrès n'est autre que le vieux roi Amenemhat III

1) E. Guimet, *le Dieu aux bourgeons*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Année 1905, pp. 121-125 avec 12 figures.

2) O. Rubensohn, *Pramarres*, dans la *Zeitschrift für ægyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1907, pp. 111-115 et planche VI. Voir U. Wilcken dans l'*Archiv für Papyrusforschung*, IV, 1907, pp. 211-212. Un papyrus démotique du Caire cite parmi les dieux du Fayoum le « Pharaon Marres » ; voir W. Spiegelberg, *aegyptische Randglossen zu Herodot, I. König Moiris*, dans la *Zeitschrift für ægyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 84-86.

de la XIIe dynastie, dont le culte possédait encore à l'époque grecque une importance telle que les fonctions de Syngenes en étaient confiées à un Grec.

L'épithète de Ἐσεγχῆβις donnée à Isis, dit W. SPIEGELBERG[1], se rattache à l'épithète égyptienne de « Isis dans Chebis », c'est-à-dire dans l'île située à proximité du temple de Buto, et sur laquelle Horus aurait été engendré. On connaît le titre d'un prêtre de l'Isis de Chebis, à Bubaste « montrant que ce culte ne s'est pas seulement exercé dans la ville de Buto mais qu'il s'est propagé dans des localités voisines ».

W. SPIEGELBERG[2] explique l'identité établie par une inscription grecque de Philæ entre Schu et Heraclès. A la basse époque, Schu est souvent assimilé à Chons et d'autre part, Brugsch a démontré que les Grecs ont assimilé Chons et Héraclès.

La Bible et l'Egypte. Religion juive en Egypte. Je me contente de rappeler, sans avoir besoin d'insister ici sur cette question, les sensationnelles découvertes des papyrus araméens d'Eléphantine publiés par SAYCE et COWLEY[3] et par SACHAU[4]. Les collections du Musée de Berlin renferment encore nombre de documents inédits de la

1) W. Spiegelberg, *Varia*, XCVII. *Isis* Ἐσεγχῆβις, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 182-183

2) W. Spiegelberg, *Varia*, XCVI. *Chons-schu-Heracles*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 181-182.

3) A. H. Sayce et A. E. Cowley, *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, avec appendices par W. Spiegelberg et Seymour de Ricci, Londres, Moring, 1906, in-folio, 79 pp. et 27 planches. Magnifique publication due à la libéralité de R. Mond. Compte rendu par Clermont-Ganneau dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, 5 nov. 1906, pp. 341-354 ; lire un excellent article du même auteur dans le journal *Le Temps*, 29 octobre 1907 sous le titre : *Jehovah à Eléphantine*, reproduit dans la *Revue archéologique*, 4e série, X, 1907, pp. 432-439.

4) Eduard Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine* (extrait des *Abhandlungen der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften*) 1907, Berlin, Reimer, 1907, 46 pp. et 2 planches (Réimprimé en 1908).

plus grande importance[1]. Ces papyrus, du v[e] siècle avant J.-C. nous introduisent dans la colonie des juifs d'Eléphantine, nous initient à leur vie et nous révèlent les vicissitudes de leur temple consacré à Jahû.

Miss Grenfell[2] étudie avec beaucoup d'ingéniosité plusieurs passages de la Bible dans lesquels elle note des rapprochements avec la mythologie égyptienne. Quelques-unes de ses remarques archéologiques sont intéressantes.

L'auteur prétend que l'auteur de l'Apocalypse devait être un Juif chrétien familier probablement avec le Livre des Morts et le symbolisme des légendes gravées sur les scarabées égyptiens. Voici les passages étudiés : Genèse : 1) I, 1 : Création par la parole ; — 2) I, 5 : Antécession de la nuit sur le jour ; — 3) Expression : Dieu créateur du ciel, de la terre et de tout ce qu'ils contiennent ; — 4) Jahveh = Kepera « celui qui est » ; — 5) Néhémie IX, 6 « Oneness of God » ; — 6) Job XXIX, 6 : « Quand je lavais mes pieds dans le beurre » ; — 7) Psaume CXI, 10 : « Peur du Seigneur, commencement de la sagesse » ; — 8) Ezékiel XVIII, 7 : » donner du pain à l'affamé, vêtir le nu » ; — 9) Conception virginale ; — 10) Apocalypse I, 8, 13, 14 ; II, 11 ; IV, 6 ; VII, 1, 17 ; IX, 10, 19 ; XIX, 12 ; XX, 1, 2, 3, 10, 11, 12 ; XXI, 18.

A propos de IV, 6 l'auteur fait remarquer le rapport entre les quatre génies funéraires, enfants d'Horus : homme, singe, chien et faucon et les emblèmes des quatre évangélistes : homme, lion, bœuf et aigle... (?)

J. Lieblein[3] cherche à démontrer de nouveau[4] que l'Exode

1) *zur Einführung in die Papyrusausstellung der königl. Museen in Berlin*, dem Internationalen Kongresse für historische Wissenschaften gewidmet von der Weidmannschen Buchhandlung. Berlin, 1908, petit in-8, pp. 19-23.

2) Alice Grenfell, *Egyptian Mythology and the Bible*, dans *The Monist*, Chicago, XVI, 1906, pp. 169-200 avec figures.

3) J. Lieblein, *the Exodus of the Hebrews*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXIX, 1907, pp. 214-218.

4) J. Lieblein, *l'Exode des Hébreux*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XX, 1898, pp. 277-288 et XXI, 1899, pp. 53-67.

eut lieu dans les dernières années du règne d'Amenophis III.

E. MEYER[1] consacre un mémoire à l'étude de la légende de Moïse et traite du séjour des Hébreux en Égypte.

E. NAVILLE[2] essaie d'expliquer par des exemples égyptiens le passage 2 Chroniques XXXIV, 8 et s. racontant la découverte du Livre de la loi, sous le règne de Josiah. Salomon aurait, comme le faisaient les Égyptiens, placé dans les fondations du temple un exemplaire du Livre de la loi que l'on aurait retrouvé fortuitement plus tard au cours de travaux de restauration. L'étude de Naville a donné lieu à une polémique dans laquelle je ne puis songer à entrer ici.

W. M. FLINDERS PETRIE[3] a découvert à côté d'une forteresse hycsos à Tell el Yehudieh l'emplacement de la ville et du temple de Onias « le grand prêtre juif qui, fuyant la persécution d'Antiochus Epiphanes, fonda un nouveau temple en Égypte vers 150 av. J.-C. ». Il résulte des recherches minutieuses de Petrie que le temple était « la copie du temple de Jerubabel à Jérusalem, lequel était plus petit que les temples des grands rois Salomon et Hérode... La maçonnerie est du type de celle de Jérusalem et n'est pas égyptienne... Les détails actuellement relevés correspondent avec toutes les indications de Josèphe et permettent de comprendre toute une série des points de ses descriptions dans lesquels on croyait qu'il y avait de l'incohérence. En outre on constate

1) E. Meyer, *die Mosessagen und die Lewiten mit Bemerkungen zu der Frage des Aufenthalts der Hebräer in Aegypten*, dans les *Sitzungsberichte der berliner Akademie*, 1905, pp 640-652.

2) E. Naville, *Egyptian Writings in foundation Walls and the age of the Book of Deuteronomy*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, XXIX, 1907, pp. 232-242.

3) W. M. Flinders Petrie, *Hycsos and Israelite Cities* (British School of Archæology in Egypt and Egyptian Research Account, 1906). Londres, Quaritch, 1906, 4°, 76 pp. et 94 planches. (Il s'agit ici du « Double Volume » ; une autre édition, contenant moins de planches, a été publiée antérieurement.)

que la forme de la ville était combinée de manière à copier la colline du temple de Jérusalem; c'était ainsi une nouvelle Jérusalem en Égypte ».

Les fouilles de Petrie se sont étendues sur toute une série de nécropoles de la lisière orientale du Delta et ont amené la découverte de nombreux tombeaux de basse époque qui ont fourni des détails pour la chronologie des amulettes. Signalons aussi les fouilles dans le temple de Tell er Retabeh (Ramsès).

P. Scott Moncrieff[1] s'occupe de la signification du nom égyptien de Joseph : si aucun nom spécial d'une divinité n'y est cité, si on se contente de dire « Le dieu dit et il vit », c'est en vertu de la répugnance des Hébreux à écrire le nom d'un dieu étranger.

G. Steindorff[2] avait montré que le nom égyptien de Joseph signifiait « le dieu parle et il vit » nom composé, d'un type assez fréquent à la basse époque. On avait objecté que, s'il se rencontrait avec des noms de dieux, on ne le trouvait pas avec « le dieu » inderminé. W. Spiegelberg[3] en a découvert deux exemples et il affirme que les exégètes peuvent tenir pour absolument certain que les noms de cette formation ne sont pas possibles avant 1100 av. J.-C. et sont fréquents seulement à partir du VII[e] siècle av. J.-C.

Pour Völter[4], l'histoire des patriarches tout entière trouve son explication dans les mythes égyptiens.

1) P. Scott Moncrieff, *Note on the Name Zaphnath Paaneah*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæologie*, XXXIX, 1907, pp. 87-88.

2) G. Steindorff, *der Name Josephs Saphenat Pa'neach*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXVII, 1889, pp. 41-42.

3) W. Spiegelberg, *zu* צפנת פענח, *Genèse 41, 45*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 84-85.

4) Völter, *Aegypten und die Bibel, die Urgeschichte Israels im Lichte der ägyptischen Mythologie*, Leiden, 1907, 3[e] édition. Compte rendu par Meinhold, dans *Memnon*, I, 1907, pp. 253-254.

Destruction du paganisme en Egypte. Il n'entre évidemment pas dans le cadre de ce bulletin de critiquer ici l'ouvrage de P. SAINTYVES[1] sur les Saints successeurs des dieux. Je crois cependant utile de signaler deux points dans lesquels l'auteur a été trompé par la qualité des matériaux qu'il mettait en œuvre.

Page 221 note 3, à propos de l'incarnation divine dans la religion égyptienne, l'auteur reproduit, d'après Gayet, une sculpture copte où « Amon figuré par un épervier rappellerait involontairement la colombe symbolique du christianisme ». Il est fort probable, écrit-il, que les Grecs ou les Coptes, récemment convertis et tout imbus des légendes mythologiques, matérialisèrent d'analogue façon la tradition chrétienne qui attribuait la naissance de Jésus au Saint-Esprit. De là ces représentations où celui-ci apparaît sous forme de faucon (?) pratiquant l'acte fécondateur ». Il est regrettable de constater que l'auteur, faute de compétence sur ce point, n'ait pas songé à consulter un spécialiste qui l'aurait renvoyé à des sources plus pures que Gayet[2]. Il aurait reconnu à première vue dans le relief copte la légende de Jupiter et Léda. A la page 386 à propos d'une fiole de saint Ménas, où les chameaux sont remplacés par des crocodiles, on trouve une série de déductions ingénieuses rattachant Ménas au roi Ménès et à Osiris. Cette fiole est fausse et elle appartient à une série connue de grossières contrefaçons.

LÉON BARRY[3] étudie quelques pierres, dites gnostiques ou Abraxas, du Musée du Caire et de la collection Fouquet. La pierre appartenant au docteur Fouquet est vraisemblablement un « phylactère destiné, soit à écarter les affections qui

1) P. Saintyves, *les Saints successeurs des dieux*, Paris, 1907.

2) Josef Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria*, dans le *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, n° 5. Vienne, 1902, fig. 29-31, page 45.

3) Léon Barry, *Notice sur quelques pierres gnostiques*, dans les *Annales du Service des antiquités de l'Egypte*, VII, 1906, pp. 241-249 et 2 planches.

peuvent attaquer l'organe de la conception, à guérir de la stérilité, par exemple, soit à assurer une heureuse délivrance ».

Religion égyptienne en dehors de l'Egypte. Signalons d'abord le très intéressant rapport de J. H. Breasted[1] sur les temples de la basse Nubie et qui nous promet une publication définitive de tous les temples nubiens antérieurs à l'époque ptolémaïque.

Un chapitre du livre de Fr. Cumont[2] sur les religions orientales dans le paganisme romain met admirablement en relief la manière précise dont les rituels égyptiens s'étaient conservés dans l'empire romain.

Ad. Erman[3] nous révèle l'existence d'un prince des Alemans initié aux mystères égyptiens. Ammien Marcellin (XVI, 12, 25) raconte, en effet, que Chnodomar, prince Aleman, s'étant fait initier au culte isiaque en Gaule, changea le nom de son fils Agenarich en Serapio, voulant marquer ainsi tout l'attachement qu'il éprouvait pour la religion qu'il venait d'embrasser.

Charles Palanque[4] publie un moule en terre cuite, découvert à Lectoure en Aquitaine, « où sont représentées en creux quatre divinités égyptiennes : Sérapis et Anubis à tête de

1) James Henry Breasted, *the Temples of Lower Nubia*, dans *the American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXIII, 1906, pp. 1-64 avec 48 figures, dont la plupart des photographies.

2) Franz Cumont, *les Religions orientales dans le paganisme romain*, Conférences faites au Collège de France. Paris, Leroux, 1907 (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation, XXIV) in-12 : XXII, 333 pp. Chapitre IV, pp. 90-124.

3) Ad. Erman, *zur ägyptischen Religion*, *C. Ein Deutscher als Verehrer ägyptischer Götter*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1907, p. 110.

4) Charles Palanque, *un Moule égyptien trouvé à Lectoure*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, V, 1906, pp. 183-187 et 1 figure.

chacal entourent Isis. Entre Osor-Hapi et Isis est Horus l'enfant, de taille réduite ».

Il serait extrêmement difficile de résumer en quelques lignes les résultats des importantes fouilles de Flinders Petrie[1] au Sinaï. L'exploration du temple de Serabit el Khadem a révélé ce fait que le sanctuaire présentait toute une série de caractères qui le rattachent au temple sémitique. La présence des pierres levées autour du temple, des huttes à incubation, les offrandes brûlées, les bassins à ablutions sont successivement étudiés et donnent lieu à des rapprochements toujours ingénieux, sinon toujours convaincants. Un chapitre consacré aux questions chronologiques contient des remarques à noter sur la fête de Heb sed ou de divinisation des rois vivants. Un autre chapitre, basé sur les conditions d'existence au Sinaï, propose une explication nouvelle du dénombrement des Hébreux. Les chiffres des mille seraient indépendants des chiffres des centaines et unités et il faudrait lire en conséquence, par exemple : Ruben, 46 tentes, comprenant 500 personnes... et ainsi de suite. Le total des Hébreux au Sinaï serait de 5.550 ou 5.730 personnes.

La comparaison d'un passage du texte magique de Londres et Leiden, où le magicien fait allusion à un mythe, avec « l'hymne de l'âme » des *Actes de Thomas*, permet à R. Reitzenstein[2] de montrer l'influence de la littérature religieuse de l'Égypte sur les pays voisins et sur la littérature chrétienne.

Je n'ai pas vu la thèse de A. Rusch[3] sur Sérapis et Isis dans les cultes de la Grèce.

1) W. M. Flinders Petrie, *Researches in Sinai*, with chapters by C. T. Currelly. Londres, Murray. 1906, 8°, xxiii, 280 pp. avec 186 illustrations et 4 cartes.

2) R. Reitzenstein, *zwei hellenistische Hymnen*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, VIII, 1905, pp. 167-190.

3) A. Rusch, *de Serapide et Iside in Graecia cultis*. Berliner Inauguraldissertation, Berlin, 1906, 8°, 86 pp.

Reprenant attentivement l'étude de la stèle de Napata, connue sous le nom de « stèle de l'excommunication », H. Schaefer[1] démontre que l'on n'en avait pas compris exactement le sens. En voici l'analyse : Noms et protocole du roi. On raconte comment le roi ordonne l'exclusion d'une certaine famille, du temple d'Amon de Napata. Des membres de cette famille avaient projeté un meurtre que le dieu a déjoué. Le dieu condamne à mort les coupables qui sont brûlés. Le roi met les prêtres en garde contre le retour de pareils faits.

Il n'est donc nullement question, comme on l'avait cru, de l'excommunication d'une secte hérétique ayant tenté de modifier le rituel des offrandes[2]. C'est l'explication erronée du nom de la famille bannie qui avait donné naissance à cette idée. Les mots Tmpes-pr-dtḥj ont été traduits par Maspero « Qu'on ne brûle pas. Que l'acte de la main tue ». Schaefer montre qu'il s'agit simplement de la transcription en signes égyptiens d'un nom éthiopien.

P. Scott Moncrieff[3] publie des notes sur le temple de Wady Halfa, consacré au dieu Horus de Behen par Thoutmès II et Thoutmès III. Ramsès III et IV y firent des additions et des réparations. Au nord-ouest sont les restes d'un temple de la XII[e] dynastie où l'on a découvert autrefois la stèle de Sésostris I conservée à Florence[4].

Une statue trouvée dans le temple de l'île Uronati, au sud

1) H. Schäfer, *die sogenannte « Stèle de l'Excommunication » aus Napata. Ein angeblicher Religionskampf im Aethiopenreiche*, dans *Klio, Beiträge zur alten Geschichte*, VI, 1906, pp. 287-296.

2) G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, III, p. 666.

3) P. Scott Moncrieff, *some Notes on the XVIIIth dynasty temple at Wady Halfa*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXIX, 1907, pp. 39-46 et 5 planches.

4) J. H. Breasted, *the Wadi Halfa Stele of Senwosret I*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXIII, 1901, pp. 230-235.

de Wady Halfa porte une inscription au nom du dieu Mentou. G. Steindorff[1] remarque que les rois de la XII[e] dynastie, fondateurs du temple de Wady Halfa introduisaient donc en Nubie le culte de l'ancien dieu local de Thèbes, Mentou, qu'Amon devait plus tard éclipser comme dieu de la capitale.

On trouvera dans le remarquable rapport de Arthur E. P. Weigall[2] sur les antiquités de la basse Nubie, de minutieuses descriptions des temples de cette région. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas songé à dresser des tables des noms de divinités. Voici quelques indications sommaires : pp. 39 et s. une bonne liste des divinités de l'île de Philæ, avec l'analyse des groupements en triades et en dyades ; p. 63, dans les carrières de Kertassi, ex-votos aux dieux nubiens Sruptikhis et Pursepmunis ; p. 69, à Kalabsheh le dieu Merul ou Melul, le Mandulis ou Malulis des Grecs, vraisemblablement un héros déifié. Son nom est déterminé par au lieu du signe des dieux . Un hymne mentionne son frère jumeau Breith : p. 78 à Dendûr, deux héros divinisés, Petisis et Pehorus fils de Kouper. « Comme dieux les deux frères sont adorés par le Pharaon dans les reliefs du temple ; ces reliefs datant approximativement du temps d'Auguste, on a donc ici l'étrange spectacle d'un grand Cæsar s'humiliant devant deux obscurs héros nègres » ; pp. 69 et 86 dans les temples de Kalabsheh et de Dakkeh une divinité appelée « le Pharaon de Senem » (Bigeh) ; p. 125, entre Kasr Ibrim et Abou Simbel, sur la rive droite un sanctuaire rupestre avec les dieux Horus de Maam, Sésostris III et Reshep, le dieu syrien ; p. 130 à Abousimbel, le dieu Mermutef, à tête de bélier, de la ville de K'jt .

1) G. Steindorff, *der Name und der Gott von Urouarti*, dans la *Zeitschrif für ægyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 96-97.

2) Arthur E. P. Weigall, *a Report on the Antiquities of Lower Nubia* (The first Cataract to the Sudan Frontier) *and their Condition in 1906-7*. (Publication du Service des antiquités de l'Égypte.) Oxford, University Press, 1907, 4°, xii, 142 pp. et XCVI planches et une carte.

L'Egypte et les Religions sémitiques. On connait le rôle de Byblos dans la légende osirienne. La dame de Byblos est citée dans les textes égyptiens ; A. Erman[1] rappelle d'abord que les exemples connus paraissent indiquer que son culte pénétra seulement en Égypte à l'époque du Nouvel Empire en même temps que celui des Baal et des Astarté. Cependant, dès le Moyen Empire, des Égyptiennes portent le nom de la dame de Byblos. En Égypte la déesse est identifiée à une Hathor et c'est sous cet aspect qu'un roi de la XVIII[e] ou XIX[e] dynastie l'avait représentée dans le temple qu'il érigea à Byblos même.

Le papyrus I, 343 de Leiden cite « les poisons du grand dieu, et Nkr sa femme, les poisons de Rêp et Itm sa femme ». Alan H. Gardiner[2] reconnait dans Nkr, la déesse Ningal. Le même papyrus, qui date au plus tard de l'époque antérieure à la XX[e] dynastie, mentionne également la déesse Anta.

Fritz Hommel[3] consacre trois courtes études aux rapports des religions babylonienne et égyptienne.

I. *Das Sonnenschiff*. Avec la meilleure volonté du monde je ne puis comprendre les ressemblances que l'auteur signale entre la stèle de Nabubaliddina et la barque solaire du temple de Wadi Sebua (Lepsius, *Denkmäler*, III, pl. 181). Le égyptologues apprendront avec étonnement que l'on peut trouver dans ce dernier monument une stylisation de l'arbre paradisiaque et du serpent.

II. *Die acht Begleiter des Sonnengottes*. On trouvera ici

1) A. Erman, *zur ägyptischen Religion*, *B. Die « Herrin von Byblos »*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 109-110.

2) Alan H. Gardiner, *the Goddess Ningal in a Egyptian Text*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Spache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, p. 97.

3) Fritz Hommel, *zum babylonischen Ursprung der ägyptischen Kultur*, dans *Memnon* (Zeitschrift für die Kunst und Kulturgeschichte des Alten Orient). Leipzig, Haupt, I, 1907, pp. 80-85 avec 5 figures et pp. 207-212 avec 2 planches.

d'aventureuses théories sur l'origine de l'ogdoade hermopolitaine et sur le nom du pays de Pount. L'auteur dit lui-même que des documents prouvent « wie weit verbreitet die Idee dieser heiligen Achtheit im alten Orient gewesen ist » ; pourquoi alors solliciter les faits en faveur d'une théorie ?

III. *Die Zwillingslöwen.* Il m'est impossible de suivre l'argumentation de Hommel où, pour prouver l'origine babylonienne de la civilisation égyptienne, il a recours à des documents de l'époque la plus récente.

Personnellement, je suis intimement convaincu que de nombreux éléments de la civilisation égyptienne pharaonique sont originaires d'un centre de culture où la civilisation babylonienne a puisé également... Le procédé employé par Hommel pour le démontrer serait plutôt de nature à faire craindre que ce ne soit qu'une illusion.

Une brochure de A. Jeremias[1] peut être citée ici, en reproduisant l'appréciation de G. Maspero[2] dans la *Revue Critique* : « Je me contente donc de signaler à leur attention l'opuscule de M. Jeremias, sans insister autrement pour les mettre en garde contre les conclusions auxquelles il aboutit : ils lui emprunteront volontiers les observations ingénieuses qu'il contient sur plus d'un point, et ils lui laisseront l'ensemble de sa théorie pour compte jusqu'à plus ample informé de sa part et de la leur ». Le but de l'auteur est de « montrer que le monde d'idées qui se dissimule derrière elle (la religion égyptienne), n'est rien d'autre qu'un des dialectes de la langue de l'esprit, pour lequel lui et ses partisans ont accepté le nom de Panbabylonisme ».

Deux planches du livre de W. Max Müller[3] sur les résultats

1) A. Jeremias, *die Panbabylonisten, der Alte-Orient und die ägyptische Religion*, 2e édition, Leipzig, Hinrich, 1907, 8°, 72 pp. et 6 figures.

2) *Revue critique d'histoire et de littérature*, 29 octobre 1908, pp. 309-311.

3) W. Max Muller, *Egyptological Researches. Results of a Journey in 1904*, Washington, Carnegie Institution, 1906, 62 pp. et 106 planches.

de son voyage d'Égypte en 1904 sont consacrées à des monuments du Musée du Caire, montrant des divinités sémitiques. Planche 40, c'est une stèle, découverte à Tell Defenneh, consacrée à un dieu qui semble être un Marduk debout sur un lion et recevant l'adoration d'un prêtre (?). Peu de détails de la stèle sont égyptiens et l'ensemble a un caractère nettement asiatique. Planche 41, deux stèles et un ostracon montrent des figures de la déesse Qadesch ou Astarté et du dieu Reshpu. La planche 42 reproduit une scène religieuse connue par quelques monuments seulement, toujours en relation avec le dieu Min : les Libyens escaladent une sorte de perche élevée, au sommet de laquelle sont parfois placés des emblèmes.

Varia. Un texte intéressant la nécropole d'Abydos a été publié par L. Borchardt[1] : « L'an V, 4e mois d'été, sous le roi Nech-har-ehbet, aimé d'Osiris, le premier de l'Occident, le grand dieu, maître d'Abydos. On vint dire à Sa Majesté : « La montagne sainte d'Abydos, on en extrait des pierres, entre les deux éperviers qui protègent cette montagne sainte. Auparavant cela n'était jamais arrivé ». Le roi défendit d'extraire aucune pierre de cette montagne, dont le nom est : « celle qui cache son maître ». Tout homme qui sera trouvé, occupé à extraire une pierre quelconque de cette montagne on lui appliquera un châtiment, en lui coupant un membre, comme on le fait... ».

D'après la nouvelle étude du « Conte du naufragé », entreprise par A. Erman[2], l'existence de la fameuse île du double, espèce de pays habité par des âmes en forme de serpents, reposerait sur une erreur de lecture : on aurait confondu le

1) L. Borchardt, *ein Erlass des Königs Necht-hor-ehbet*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 55-58 avec 1 photographie.

2) A. Erman, *die Geschichte des Schiffbrüchigen*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 1-26.

mot « double » et le mot « nourriture », de telle sorte qu'il conviendrait de traduire désormais : « île pourvue de nourriture ».

Je n'ai pas eu le courage de faire la connaissance du livre dont je transcris ici le titre en entier : *Lehrbuch der altaegyptischen Dogmatik oder der Gottesbegriff der alten Aegypter dargestellt in einem Studien-Entwurf über die Idee von dem göttlichen Schöpfer, dem Menschen und der Sprache*, von C. E. Gernandt. Stockholm. Dritte Auflage. Nebst einem Anhange : *Die dynastische Freimaurerei der alten Aegypter oder der Dualismus des geistigen Schöpferbegriffes in culturellen Zusammenfassung ausmündend in N 7 M 80 Q 9- (Rames-es)-ismus. Ein Einblick in dogmatische Aegyptologie*[1].

G. Jéquier[2] ajoute une courte note additionnelle à une étude publiée en 1905 (Bulletin de 1905, Magie).

G. Maspero[3] étudie un cas d'incubation, d'après le second conte démotique de Setna.

Je citerai encore un article que j'ai lu mais que je n'ai pas réussi à comprendre : Francis Pérot, *les Pierres idéographiques. La vérité divine révélée d'après les monuments glyptiques les plus anciens* [IV, La révélation et les symboles d'Égypte] pp. 256-262, dans le *Politicon, pour l'instruction supérieure diplomatique suivant les règles et disciplines du Sacré Cœur en faveur du plus grand développement du génie chrétien*. IVe Série des enquêtes scientifiques du Hiéron. Pu-

1) 1906, gr. 8° xvi, 285 et 52 pp. avec 2 planches et de nombreuses figures dans le texte.

2) G. Jéquier, *Notes et Remarques*, IV. *La stèle de Tanoutamon* (note additionnelle) dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 5-6.

3) G. Maspero, *le Début du second conte de Satni-Khâmoîs*, dans les *Mélanges Nicole*, pp. 349-355 (d'après Wilcken, *Archiv für Papyrusforschung*, IV, 1907, p. 209).

blication trimestrielle rédigée par les stagiaires du Val d'Or. avril-mai-juin 1906. 6e année du 22e protocole.

Recueils de documents. J. H. Breasted[1] a réussi à mener à bonne fin sa gigantesque publication des *Ancient Records* dont le seul plan aurait suffi à décourager tout autre que lui. Il s'agissait en effet de mettre à la portée du public « non égyptologue » tous les textes historiques les plus intéressants. Les éloges unanimes des égyptologues ont prouvé que, s'il avait visé avant tout les non spécialistes, il a cependant réussi à créer, pour les spécialistes eux-mêmes, un outil de travail des plus précieux qu'on ne remplacera certainement pas avant de nombreuses années. Au point de vue de la religion égyptienne, on sera surpris de l'abondance des matériaux, et la surprise sera d'autant plus grande que les textes religieux ont été *a priori* exclus de la collection. La seule traduction intégrale du Grand papyrus Harris rendra les plus grands services à tous ceux pour qui l'hiératique n'est pas familier : on sait que ce papyrus est une sorte d'inventaire détaillé de tout ce que le roi Ramsès III a fait pour les temples d'Égypte. Mais afin de se rendre un compte exact de ce que l'on doit à Breasted il suffit de jeter un coup d'œil sur les tables alphabétiques qui occupent un volume entier. L'index I, Noms divins, pp. 3-11, comprend non seulement les noms des dieux avec leurs épithètes et les noms des localités où ils avaient des temples. L'index II, pp. 13-22 est consacré aux temples : il n'est pas exagéré de dire qu'il suffirait de rassembler les divers passages auxquels l'auteur renvoie pour avoir des monographies très intéressantes des divers sanctuaires. A l'index V, consacré aux titres on trouvera à leur place les différents prêtres. L'index VI groupe de nouveau les renseignements en ordre géographique. Le VIIe index, *Mis-*

1) J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt. Historical documents*, Chicago, University Press, 1906, 8°, I, xlii et 344 pp., II, xxviii et 428 pp. ; III, xxviii et 279 pp. ; IV, xxviii et 520 pp. ; V, *Indices*, 1907, ix et 203 pp.

cellaneous, permet de trouver les indications sur les ustensiles du culte, les fêtes des dieux et des morts, etc., etc.

L'ouvrage de Breasted remédie en une large mesure à l'effrayante dispersion des matériaux de l'histoire égyptienne et on doit vivement en remercier l'auteur. Si l'on trouve qu'on eût pu le faire mieux ou qu'il présente des lacunes, il sera loisible à chacun de remplacer l'œuvre imparfaite par une meilleure. Je doute que ce soit de sitôt.

Jean Capart[1] publie quelques monuments du Soane Museum à Londres : une statue du Nouvel Empire représentant un prince des prêtres d'Horus d'Hieraconpolis et deux stèles de la XIII[e] dynastie, provenant d'Abydos et consacrées au dieu Min Hor nekht, fils d'Osiris. Ce dieu est fréquemment cité sur les stèles de la fin du Moyen Empire et Panopolis semble être sa patrie.

Kurt Sethe[2] continue avec une infatigable activité la publication des *Urkunden des ägyptischen Altertums*. On devra bientôt au savant professeur de Göttingen un instrument de travail de premier ordre, dont les mesquines critiques émises dans le *Sphinx* par Anderson, ne sauraient en rien diminuer la valeur. Quand on se rend compte de la masse colossale de travail que représente l'édition des *Urkunden*, travail ingrat entre tous, on ne peut qu'être indigné de la légèreté coupable de ces critiques. Pour faire hautement la leçon aux maîtres qui ont le plus mérité de la science égyptologique, il faudrait au moins avoir prouvé par ses propres publications qu'on a le droit de le faire. Les excès de langage de Piehl étaient à peine tolérables de la part de ce vétéran de l'égyptologie ; le fait de continuer la publication de la revue de Piehl ne con-

1) Jean Capart, *some Egyptian Antiquities in the Soane Museum*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXIX, 1907, pp. 311-314.

2) Kurt Sethe, *Urkunden der 18 Dynastie* (Urkunden der ägyptischen Altertums IV), livraisons 3-12, Leipzig, Hinrichs, 1906-7. 4°, pp. 155-936. Depuis le début du règne de Thoutmès III jusqu'à Amenophis II.

fère pas à son successeur le droit de maintenir un ton qui finira par écarter définitivement du *Sphinx* tous ceux qui espéraient que cette revue ferait oublier les pages pénibles et injustes qui déparent les premiers volumes de la collection.

Je signalerai ici quelques textes des fascicules des *Urkunden* parus en 1906-7, en ajoutant entre parenthèses, pour les plus importants, l'indication des paragraphes des *Ancient Records* de BREASTED où on pourra trouver leur traduction (*A. R.*, II, § ... signifie *Ancient Records*, t. II, § ...).

P. 155. Jeunesse de Thoutmès III, son élévation au trône par Amon, constructions et donations faites au dieu (*A. R.*, II, § 138 et s.).

P. 176. Liste des fêtes établies par T. III dans le temple d'Amon de Karnak et indication des offrandes ;

P. 193. Renouvellement par T. III au temple de Semmeh des offrandes faites par Sésostris III (*A. R.*, II, § 169 et s.);

P. 207. Inscription biographique du grand prêtre d'Osiris à Abydos, Nebuaui[1] (*A. R.*, II, § 179 et s.);

P. 215. Récit de la naissance miraculeuse de la reine Hatshepsowet, fille du dieu Amon (*A. R.*, II, § 192 et s.),

P. 245. Dans le récit de la jeunesse de la reine, visite entreprise en compagnie de son père Thoutmès I à tous les grands dieux de l'Égypte (*A. R.*, § 223 et s.), cérémonie du couronnement ;

P. 342. Oracle d'Amon ordonnant l'expédition au pays de Pount (*A. R.*, II, § 285 et s.);

P. 356. Textes relatifs aux obélisques de Karnak (*A. R.*, II, § 304 et s.);

P. 378. Scènes relatives à la navigation sacrée d'Amon;

P. 383. Restauration des temples après la domination des Hycsos (*A. R.*, II, § 297 et s.);

P. 403. Statue de Senmut au Musée de Berlin, dont un

1) Jean Capart, *Stèle de Nebuaui*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1907, p. 162.

duplicata vient d'être trouvé par Legrain[1], avec textes mutilés sous Amenophis IV et ensuite restaurés : en un endroit (p. 406, 5) on note qu' « on n'a pas trouvé l'inscription primitive » ;

P. 408. Autre statue de Senmut, dont le but est expressément indiqué : « statue donnée par la faveur royale à ..... pour être dans le temple de la déesse Maout, afin de recevoir l'abondance de ce qui est offert en présence de cette grande déesse » : la statue est donc placée dans le temple en vertu d'un autorisation royale ; elle permettra au mort de participer à toutes les offrandes que l'on fera sur l'autel de la déesse (*A. R.*, II, § 350) ;

P. 419. Stèle de Thutiy relatant les travaux exécutés par lui dans différents temples (*A. R.*, II, § 370 et s.) : le mort demande spécialement (p. 430) que son souvenir reste sur la terre, que son âme puisse vivre avec le maître de l'éternité, qu'elle ne soit pas repoussée par les gardiens des portes de l'autre monde, qu'elle puisse répondre à l'appel de ceux qui présentent les offrandes dans la tombe de la nécropole ;

P. 490 l. 16, dans une sorte de confession négative le mort affirme « qu'il n'a pas mangé les poissons sacrés ni les poissons des dieux » ;

P. 491. Dans la même inscription on demande pour le mort « qu'il puisse voir sa maison des vivants afin de protéger (faire le *sa* à) ses enfants » ;

Pp. 496 et 517. Inscriptions importantes pour l'étude des croyances relatives au sort des morts ;

P. 531. Récit d'une expédition au Liban pour chercher des mâts destinés au temple d'Amon[2] ;

P. 537. Sennefer visite le tombeau que le roi lui a donné et ses statues consacrées dans le temple ;

1) G. Legrain, *Statues et Statuettes de rois et de particuliers* (Catalogue général du Musée du Caire), I, p. 62, n° 42114.

2) Kurt Sethe, *eine ägyptische Expedition nach dem Libanon in 15 Jahrhundert v. Chr.*, dans les *Sitzungsberichte der k. preuss. Akademie der Wissenschaften*, XV. 1906, pp. 356-36

P. 558. Discours du dieu Amon marquant ses rapports de parenté avec Thoutmès III et assurant à ce dernier son trône, ses possessions, la terre entière ;

P. 565. Le dieu Thot, scribe des dieux, leur transmet un décret d'Amon par lequel celui-ci proclame Thoutmès III roi d'Égypte ; les dieux accusent réception du décret et s'en réjouissent ;

P. 567. Discours des dieux et des déesses présentant au roi leurs faveurs, leurs dons, leurs promesses et le remerciant de tout ce qu'il a fait pour eux ;

P. 383. Inscription de l'obélisque de Latran (*A. R.*, II, § 626 et s.) ;

P. 586. Obélisque de Constantinople (*A. R.*, II, § 629 et s.) ;

P. 590. Obélisques de Londres et de New-York (*A. R.*, II, § 632 et s.) ;

P. 598. Remarques sur les modifications des noms de Thoutmès III après la célébration de la fête de Heb-sed ;

P. 610. Grande stèle où Amon célèbre les triomphes du roi (*A. R.*, II, § 655 et s.) ;

P. 625. Présentation à Amon d'objets précieux, obélisques, mats à bandelettes, à la suite des conquêtes asiatiques : importantes notes sur le mobilier du temple d'Amon ;

P. 735. Constructions faites par le roi dans le sanctuaire d'Amon après ses victoires ;

P. 738. Fêtes et fondations dans le temple (*A. R.*, II, § 548 et s.) : les prisonniers de guerre attachés au temple pour cultiver les terres, récolter le lin nécessaire à la fabrication des étoffes, les vaches laitières devant fournir le lait journellement employés aux offrandes, donation de trois villes syriennes chargées de procurer les offrandes divines, matières précieuses à employer dans les travaux du temple, donation d'oies pour le lac du temple afin de fournir les offrandes journalières, donation de pains, terres, offrandes pour une fête annuelle, pour le culte du dieu solaire d'Héliopolis identifié à Amon, à l'instar de ce qui se faisait à Héléopolis, fondation d'offrandes aux obélisques, aux statues du roi, fondation

d'une offrande pour le soir, pour la fête de la procession de Min, don de vin, établissement d'un jardin destiné à fournir les offrandes végétales, dispositions pour le harem divin; (p. 749) le roi indique les raisons qui l'ont conduit à prendre ces dispositions en faveur d'Amon; (p. 751) le roi se défend d'avoir rien exagéré; (p. 752) il fait ses recommandations aux prêtres pour l'accomplissement de leurs obligations et spécialement les sacrifices aux statues du roi lui-même; (p. 754) récapitulation des offrandes pour le jour, le soir, les fêtes; (p. 761) nouvelle liste d'offrandes;

P. 763. Stèle relatant ce que Thoutmès III a fait pour le temple de Ptah à Karnak (*A. R.*, II, § 609 et s.), reconstruction du temple, renouvellement du mobilier, installation de l'image du dieu, offrandes à Amon, offrandes à Ptah, à Hathor, déesse parèdre de Ptah à Karnak;

P. 822. Fragments des listes d'offrandes des temples d'Éléphantine et des environs;

P. 833. Grande inscription relative aux constructions du temple de Karnak (*A. R.*, II, § 606 et s.), entre autres, cérémonie de fondation;

P. 855 et s. Nombreuses inscriptions relatives aux appartements de Thoutmès III à Karnak;

P. 867. Série d'objet précieux offerts par Thoutmès III à Amon;

P. 877. Les prêtres apportent les oiseaux pour l'offrande de la fête d'Amon, représentation analogue à celle des chapelles funéraires de l'Ancien Empire;

P. 878. Temple de Ptah à Karnak;

P. 880. Temple de Medinet Habou (*A. R.*, II, § 637);

P. 884. Temple funéraire de [hieroglyphs]. Voir plus haut G. Legrain. *Caractère divin de la royauté*;

P. 912 et s. Amenemheb et sa femme visitent les monuments funéraires qui leur sont octroyés par la faveur royale et examinent leurs statues consacrées dans le temple (Voir p. 918);

P. 926. Scènes du tombeau de Men-kheper-ra-senb, grand prêtre d'Amon sous le règne de Thoutmès III et Amenophis II ; spécialement p. 932, surveillance des artistes travaillant pour le temple d'Amon ;

On voit l'abondance de renseignements fournis par ces textes. Il est possible que Sethe en donne bientôt lui-même des traductions : ce serait réellement, parmi d'autres, un grand service qu'il rendrait à l'étude de la religion égyptienne, surtout pour ceux qui ne sont pas égyptologues.

Arthur E. P. Weigall[1] publie une série de petits monuments parmi lesquels on peut remarquer : V, dédicace au *double* du dieu Osiris ; IX, le dieu Mehti maître de *K'ft*, localité inconnue ; XI, stèle citant un garde de la volière des pélicans sacrés ; XII, dédicace au *Khu parfait de Ra* ; XIII, fragment de confession négative, etc. Dans un autre travail du même auteur[2] on peut relever (p. 42) fragment d'oushebti de la XXVI[e] dynastie au nom d'un prêtre, chef lecteur et scribe du temple d'Hermopolis, trouvé à Thèbes (pp. 44-46) ; autel trouvé à Edfou, datant de la basse époque ptolémaïque ou de l'époque romaine, où l'auteur reconnaît des sacrifices humains : il est regrettable qu'il ait négligé d'en donner une photographie ou un dessin.

Walter Wreszinski[3] a publié tout ce qui dans les inscriptions égyptiennes du Musée de Vienne sortait de la banalité des formules habituelles des textes funéraires. Sans vouloir faire une analyse du volume je signalerai quelques

1) Arthur E. P. Weigall, *some Inscriptions in Prof. Petrie's Collection of Egyptian Antiquities*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 206-222.

2) Arthur E. P. Weigall, *a Report on some Objects recently found in Sebakh and other diggings*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, VIII, 1907, pp. 39-50.

3) Walter Wreszinski, *aegyptische Inschriften aus dem k. k. Hofmuseum in Wien*, Leipzig, Hinrichs, 1906, vii, 215 pp. et 5 planches.

textes particulièrement intéressants, relevés en le parcourant.

I, 4. « Que le mort soit enseveli dans sa tombe de la bonne montagne occidentale, que celle-ci (montagne) saisisse son bras, qu'il se joigne à la terre, qu'il navigue sur la route céleste, que la montagne d'Occident lui tende ses deux bras en paix, [estimé] du dieu grand » (Ancien Empire) ;

I, 5. « Qu'il aille, guidé sur les chemins de l'Occident par le dieu grand, maître de l'Occident » (Ancien Empire) ;

I, 9 (Planche I). Stèle curieuse avec figurines de momies en relief et signe ☥ sculpté à jour dans le fond de la stèle. Des monuments analogues existent au Caire (n° 20353), à Liverpool (fouilles de Garstang à Abydos), au British Museum etc. Texte commençant par « que s'ouvre la face du défunt N, afin qu'il voie le maître de l'horizon... » qui se retrouve sur plusieurs stèles du Moyen Empire (ici I. 12 et I, 14) ainsi que sur des sarcophages (Moyen Empire). Texte relatif à la construction de la tombe près de l'escalier du dieu Osiris à Abydos ;

I, 12. Appel au passant que l'on prie de réciter la formule d'offrande (Moyen Empire) ;

I, 15. Hymne à l'ouvreur de chemins (*wp wᵓwt*) (XVIIIᵉ dyn.) ;

I, 17. Hymne à Ra et panégyrique (Nouvel Empire) ;

I, 19. Intéressante prière dont le sens est obscur (XIXᵉ dynastie) ;

I, 20. Hymne à Osiris faisant allusion à diverses circonstances de la vie du dieu Horus : « Adoration au maître d'Abydos, comme les acclamations d'Isis le jour de la naissance d'Horus... comme le jour où Horus prit possession du trône et se coiffa des couronnes royales... etc. » (Nouvel Empire) ;

I, 21. « Adoration au double d'Osiris roi des vivants, souverain de l'éternité » que les dieux accordent au mort de voir le dieu Ra (le soleil) chaque fois qu'il se lève, qu'il se prosterne devant lui chaque jour, qu'il suive le dieu Sokaris, guirlande au cou et vêtu de rouge... que son âme se repose

dans son corps... que son nom soit proclamé d'instant en instant, qu'il ne s'éteigne pas, qu'il soit transmis de bouche en bouche..., etc. (Nouvel Empire);

I, 22. Texte du Livre des Morts, chapitre 89 A;

I, 23. On souhaite au mort tout ce que donne le ciel, crée la terre et entraîne le vent. Dans l'appel au passant le mort promet que si on récite sa formule il fera de même en retour pour celui qui l'aura fait (époque saïte);

I, 25. Dans l'appel au passant le mort se vante, après les devoirs de charité envers les humains, d'avoir nourri les ibis, faucons, chats, chiens vivants et de les avoir momifiés lorsqu'ils mouraient... il a été hospitalier pour les étrangers... aussi le dieu l'a récompensé en cette vie en lui donnant de nombreux fils; il décrit ses funérailles... et promet des récompenses à quiconque récitera sa formule (époque saïte);

I, 30. Stèle ptolémaïque très intéressante mais extrêmement difficile à comprendre par suite des particularités graphiques du texte;

II, 6. Textes magiques apparentés à la tête de Metternich;

III, 2. Série de textes de sarcophage de Pa-nehem-Isis, entre autres Livre des Morts, chapitre 127;

V. Coffret funéraire portant une bizarre formule qu'on retrouve sur un oushebti d'Oxford : « Je suis celui qui cherche les fatigués, venant d'Hermopolis, et qui se nourrit d'entrailles de singes »;

Les textes de Vienne édités par Wreszinski sont particulièrement riches en titres de prêtres, surtout pour l'époque saïte et ptolémaïque : les index dressés par l'auteur rendront à cet égard de précieux services.

Jean Capart.

CHAM ET CANAAN

On admet généralement que le récit de l'invention de la vigne par Noé et la malédiction prononcée contre Canaan (*Gen.*, IX, 20-29) ont été arbitrairement reliés au célèbre tableau ethnographique de *Genèse*, IX, 18-19 et X. On a remarqué, en effet, que dans ce dernier, les fils de Noé sont Sem, Cham et Japhet — Canaan étant fils de Cham, — tandis que, dans le récit de la vigne, les fils de Noé sont Sem, Japhet et Canaan. On a constaté combien était insuffisante la correction de l'auteur biblique qui a intercalé la mention de Cham, au début de *Gen.*, IX, 22 :

« [Cham, père de] Canaan ayant vu la nudité de son père, sortit[1] et vint le dire à ses deux frères. »

Cette addition, que nous plaçons entre crochets, rompt l'équilibre du récit, car la suite continue à ignorer Cham et ne mentionne que Canaan. Lorsque Noé, revenu de son ivresse, apprend ce qu'avait fait son plus jeune fils — *benô haq-qaton*, ce trait suffirait à prouver qu'il n'était pas question de Cham dans le récit primitif, — il le maudit : « Maudit soit Canaan ! Qu'il soit l'esclave des esclaves de ses frères ! »

Ces déductions nous paraissent fermement établies, mais on doit chercher à les développer dans un tout autre sens que celui suivi par l'école de critique moderne qui, à notre avis, a abouti tant sur le chapitre IX que sur le chapitre X à des interprétations inadmissibles.

Tout d'abord, notons qu'on se méprend ordinairement sur la faute commise par Canaan envers Noé, à moins qu'on ne préfère déclarer, avec Holzinger, le passage écourté et

1) Le mot « sortit » n'est donné que par les LXX.

incompréhensible. Gunkel suppose que Canaan aurait enlevé le manteau qui couvrait la nudité de Noé ; mais le texte ne le dit pas et l'hypothèse va à l'encontre du récit : toute idée de plaisanterie de mauvais goût lui est absolument étrangère. Si Canaan est maudit c'est pour avoir enfreint l'interdiction qui écarte entre proches tout contact sexuel, même la simple vue. Cette interdiction repose sur la croyance que les organes sexuels dégagent une force magique qu'on peut utiliser dans certains cas comme *apotropaion*, mais dont on évite les atteintes entre parents du premier degré et parfois même de degré plus éloigné. La crainte qu'inspire cette force est telle qu'elle bannit, dans des circonstances passagères mais singulièrement caractéristiques, les rapports les plus innocents, la simple présence. Chez certains peuples, deux nouveaux mariés ne peuvent rester ensemble en présence de leurs parents ; l'un des deux doit se retirer.

Si Canaan est mis au ban de la société, c'est pour avoir transgressé une interdiction rituelle en apercevant la nudité de son père. Tout l'effort du narrateur tend à montrer combien le châtiment, qui suit une telle infraction, est implacable puisqu'il s'applique même à un enfant, *benô haq-qaton*, qui n'a agi que par étourderie. L'attitude de Sem et de Japhet fait contraste : ils entrent à reculons dans la tente de Noé et couvrent « la nudité de leur père, le visage détourné, sans voir la nudité de leur père ».

*
* *

Il ne suffit pas de constater la contradiction qui ressort de l'énumération des fils de Noé dans le chapitre IX comparé au chapitre X, il faut l'expliquer. On a admis deux sources dans lesquelles les personnages considérés étaient envisagés avec une valeur différente. Dans le chapitre X, les fils de Noé seraient des entités ethniques ou plutôt géographiques, Japhet englobant les régions du nord, Cham celles du sud, Sem celles du centre. Tout autre serait la signification de

Sem, Japhet et Canaan dans le récit de la vigne auquel on attribue une antiquité plus reculée. Ces personnages ne représenteraient pas encore les grands groupes de peuples du chapitre x, mais simplement de petits peuples vivant côte à côte en Palestine. On le déduit du fait que ces trois personnages demeurent sous la même tente, celle de Noé; mais l'argument est fragile. Conduit-il, au moins, à un résultat vraisemblable? Qu'on en juge : dans le chapitre IX, Sem serait le héros représentant les Israélites dont le dieu est Yahwé, Japhet figurerait les Phéniciens qui, du temps de David et de Salomon vivaient en bonne intelligence avec Israël, enfin Canaan tiendrait la place des Cananéens soumis par Israël. Cette étrange combinaison a été formulée par Budde et acceptée par Kautzsch, Holzinger et d'autres. Elle a été traitée par Dillmann, non sans vivacité, mais en toute justice, de fantaisie pure (*reine Fiction*); malgré cela, elle s'est imposée à l'école exégétique moderne. C'est méconnaître les conditions historiques du problème.

Aux objections de Dillmann qui demande où l'on trouve dans l'Ancien Testament la preuve d'un pareil sens pour ces noms propres et comment on peut en déduire l'usage qui en est fait dans le chapitre x, on doit ajouter que, si les Cananéens se rencontraient un peu partout en Palestine, du moins le terme de Canaan désignait-il par excellence la Phénicie et cela à toutes les époques. Restreindre ce terme aux seuls Cananéens du territoire israélite est aussi inadmissible que d'imposer le nom grec de Japhet[1] aux Phéniciens. On aboutit, d'ailleurs, à ce non-sens que les Cananéens, après la malédiction de Noé, deviendront non seulement les esclaves des Israélites, mais aussi ceux des Phéniciens,

1. Iapetos peut remonter à l'époque préhellénique et avoir, dans la suite, perdu de son importance. Pour le rapprochement avec Japhet, envisagé comme englobant les peuples au nord de la Phénicie, on peut faire valoir qu'une des femmes de Iapetos est Asia. Iapetos est aussi donné comme père de Prométhée. Gruppe, *Griechische Mythol.*, p. 97, a renoncé à voir dans Iapetos un nom sémitique.

puisque ces derniers sont représentés par Japhet. L'erreur tient à ce qu'on a cherché sous la malédiction et le dicton populaires, un fait historique précis alors qu'ils trahissent un sentiment aux causes multiples et prolongées. Ce sentiment de haine est exprimé une première fois sous forme de dicton populaire en prose : « Maudit soit Canaan! qu'il soit l'esclave des esclaves de ses frères! » (*Gen.*, IX, 25) puis, une seconde fois (*ibid.*, 26-27), en vers et sous une forme développée :

« Béni soit Yahwé, le Dieu de Sem,
« Et que Canaan soit leur esclave!
« Que Dieu ouvre l'espace pour Japhet[1],
« Qu'il demeure dans les tentes de Sem,
« Et que Canaan soit leur esclave! »

Le désir de vengeance contre Canaan est si vif qu'il fait souhaiter le succès de Japhet, le rival de Canaan. Mais il ne faut pas trop presser la signification historique de ces passages, dans l'ignorance où nous sommes de la date de leur composition. En tout cas, le sens large pour les noms des fils de Noé, tel qu'on le trouve au chapitre suivant, est le seul acceptable ici et, dès lors, l'hypothèse de sources différentes pour ces chapitres ne s'impose pas.

*
* *

Pour l'intelligence de *Genèse*, x, on a trop perdu de vue les judicieuses remarques d'Edouard Reuss. Le dernier remaniement du fameux tableau ethnographique est certainement antérieur au VIe siècle puisque les Perses ne sont pas mentionnés; on le reporte même avant l'exil. Or, à cette époque, il est peu concevable que les Israélites aient acquis par eux-mêmes les connaissances géographiques très étendues que suppose le chapitre x. Seuls, en Syrie, les Phéniciens entretenaient en même temps des relations avec les

1) Peut-être avec jeu de mots. Ce souhait est comparable à la salutation arabe : *marḥaba*.

rives du Pont-Euxin, avec le littoral de la Méditerranée, avec les bords du golfe Persique et de la mer Rouge. Il suffit pour s'en convaincre de comparer le chapitre x de la Genèse au chapitre xxvii d'Ezéchiel qui nous retrace les relations commerciales de Tyr et où l'on retrouve précisément beaucoup des peuples cités par la Genèse. Aussi est-il infiniment probable, comme l'a pensé Reuss, que *Gen.*, x, dérive d'une source phénicienne.

Pour avoir négligé cette donnée fondamentale, on a complètement dénaturé le chapitre en question par une division arbitraire en sources présumées. Prenons, par exemple, les versets 15-20 : une partie notable que nous croyons devoir rapporter à la source phénicienne, est donnée par l'école critique moderne comme une glose de basse époque. Voici, en effet, les conclusions auxquelles elle s'est arrêtée. Le verset 15 : *Canaan engendra Sidon son premier-né et* Het, aurait été tiré par le Yahviste, vers le ixe siècle avant notre ère, de sa source principale. Les versets 16, 17 et 18a : *le Yebousite, l'Amorite, le Girgachite, le Hivvite, l'Arqite, le Sinite, l'Arwadite, le Ṣemarite et le* Hamatite, seraient une addition postérieure. Les versets 18b et 19-20 : *Puis après, les familles des Cananéens se divisèrent. Et les limites des Cananéens furent de Sidon vers Gerar jusqu'à Gaza, vers Sodome, Gomorrhe, Adma et Seboïm jusqu'à Lécha*, seraient, à quelques additions près, un emprunt fait par le Yahviste à une autre source que sa source principale.

En somme, on rejette les versets 16, 17 et 18a par la raison qu'ils constituent une énumération que l'on retrouve ailleurs dans la Bible. Mais cet argument n'est que partiellement fondé. Il est certain que ces versets se sont gonflés de noms insérés à une basse époque et qui, manifestement, forment cliché[1]. Cependant, ils contiennent aussi des ethniques que nous ne retrouvons nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament et ce sont précisément des ethniques

1) Cf. *Gen.*, xv, 19 et suiv.

phéniciens, ce qui ne saurait surprendre si l'on admet que la source fondamentale est phénicienne.

Sur cette base, nous pouvons faire le départ entre les populations que la source primitive rattachait à Canaan, c'est-à-dire à la Phénicie, et les peuples ajoutés par les rédacteurs postérieurs. Il n'est pas douteux que Het, c'est-à-dire les Hittites, est l'addition d'un scribe ignorant. L'adjonction de Ḥamat est moins étrange, mais il est sage de l'écarter tout comme les Amorites. Il est vrai que M. Wellhausen tient les Amorites, cités dans la Bible, pour identiques aux Cananéens et qu'il en a tiré un critérium secondaire pour distinguer la source élohiste de la source yahviste. Certes, des confusions ont pu se produire, mais, dans le très grand nombre de cas, les auteurs bibliques tiennent les Amorites pour une population déterminée, différente des Cananéens. Même, d'après *Deutéronome*, III, 9, il semble que le dialecte amorite ait notablement différé du dialecte cananéen[1]. Quoi qu'il en soit de ce détail, la mention des Amorites dans le passage envisagé, ne remonte vraisemblablement pas à la source phénicienne. Il est aisé d'achever cette élimination et l'on obtient comme résidu la liste suivante :

Sidon, le premier-né (v. 15);
L'Arqite et le Sinite (v. 17);
L'Arwadite et le Ṣemarite (v. 18).

La population de Phénicie apparaît ainsi divisée en trois groupes qui répondent parfaitement à ce que nous apprennent l'histoire et la géographie. Les Arwadites ou Aradiens et les Ṣemarites forment le groupe du nord, les Arqites et les Sinites sont au centre dans la région du Liban septentrional qu'habitaient notamment les Giblites[2]. Il est probable que ceux-ci subissaient une éclipse au moment où fut rédigé

1) « Les Sidoniens appellent l'Hermon Siryon et les Amorites l'appellent Senir. » La forme Siryon est d'un excellent type cananéen.

2) Les Giblites sont cités dans Ezéchiel, XXVII, 9; mais dans les deux autres passages bibliques (I *Rois*, v. 32 et Josué, XIII, 5) leur mention est à biffer.

le document phénicien et il faut les considérer comme englobés avec les Sinites et les Arqites. Quant à Sidon, le premier-né, ce terme représente, selon l'usage de haute époque, la Phénicie méridionale, Tyr compris.

Nous sommes donc conduit à rejeter l'hypothèse de l'école de Wellhausen d'après laquelle le Yahviste aurait composé le chapitre x en utilisant deux sources différentes. Nous posons que le Yahviste a utilisé une source phénicienne ; plus tard, des additions ont renforcé de noms familiers le tableau ethnographique.

Mais le Yahviste ne s'est pas contenté de découper sa source phénicienne, il en a modifié la disposition. De même qu'il a introduit en tête de *Gen.*, IX, 22, la mention de Cham comme père de Canaan, il a aussi rabaissé d'un degré le rang de Canaan dans le chapitre x. Ce dernier trahit le même travail d'adaptation que le chapitre IX. Si l'on se reporte au texte, on distinguera les traces manifestes d'une division primitive des peuples en quatre branches d'après les quatre héros éponymes : Canaan, Sem, Cham et Japhet issus d'un même père. En effet, après avoir mentionné les Japhétites, le texte indique qu'ils occupent les îles et le rivage de la mer. De même, après la mention des Sémites, on note les limites de la contrée qu'ils habitent. On devrait, après la liste des Chamites, trouver l'indication des limites de leur territoire. Cette indication manque, elle a donc disparu. Par contre, on trouve les limites du pays occupé par les Cananéens : c'est la preuve que les Cananéens, dans la source primitive, formaient un quatrième groupe, mis sur le même pied que Sémites, Chamites et Japhétites.

Pour rendre au texte actuel un reflet fidèle des divisions de la source phénicienne, il suffirait d'ajouter Canaan à la liste des fils de Noé et de le biffer dans la liste des fils de Cham. Puis de restituer à la suite du verset 14 les limites du territoire des Chamites et, enfin, de transporter après cette mention le verset 20 : « Voilà les fils de Cham, etc... ».

*
* *

Jusqu'ici, nous nous sommes uniquement fondé sur le texte biblique pour reconnaître que, dans la source phénicienne prototype du tableau ethnographique de la Genèse, Canaan était mis sur le même rang que Sem, Cham et Japhet. Toutefois, il n'est pas impossible qu'un écho de la classification phénicienne nous soit conservé par un passage mis sous le nom d'Eupolémos (160 av. J.-C.) par Alexandre Polyhistor et conservé par Eusèbe[1] :

« Les Babyloniens disent que le premier Belos n'est autre que Kronos. De celui-ci naquirent Belos (le second) et Canaan. Ce dernier a engendré l'ancêtre des Phéniciens ; il eut pour fils Choum, que les Grecs appellent Asbolos, l'ancêtre des Ethiopiens et des Egyptiens, le frère de Mesraim. »

Samuel Bochart, et son point de vue a été adopté, a introduit dans ce texte des corrections violentes : il remplace Canaan par Cham, les Phéniciens par Canaan, Choum par Chous et, au prix d'un bouleversement complet, il obtient une concordance qu'il estime parfaite avec *Gen.*, x, 6. Il reste, cependant, à expliquer la présence des deux Belos et cette mention n'est pas fantaisiste puisque nous la retrouvons dans la mythologie phénicienne de Philon de Byblos. Il a été démontré par Freudenthal que le § 17 du IX[e] livre de la *Prep. ev.* d'Eusèbe a été indûment attribué au juif Eupolémos ; ce serait plutôt l'œuvre d'un Samaritain hellénisant, car le Garizim y est qualifié d'*oros Hypsistou*[2]. Remarquons, toutefois,

1) Eusèbe, *Prep. ev.*, IX, 17.

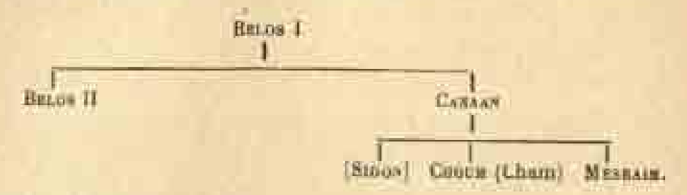
2) Freudenthal, *Alexander Polyhistor*, p. 82-103 ; cf. Schürer, *Gesch. des jud. Volkes*[3], III, p. 358-359 et Pauly-Wissowa, *Real.-Encycl.*, s. v. Eupolemos, 11.

que ce Samaritain anonyme harmonise les légendes de son peuple avec celles des Phéniciens et non avec celles des Grecs. Il affirme qu'Abraham serait descendu en Phénicie pour y enseigner les phases du soleil et de la lune avec beaucoup d'autres choses et qu'il y aurait gagné la faveur du roi des Phéniciens. Ce morceau paraît attester la pénétration de certains milieux phéniciens par les Samaritains; il s'explique le mieux si on le considère comme extrait d'une œuvre née dans un milieu phénicien à tendances samaritaines. Dès lors, on est autorisé à rattacher le passage cité plus haut aux conceptions phéniciennes dont nous avons vu que dérive, d'autre part, le chapitre x de la Genèse. Mais, ici, le texte n'a pas subi les mutilations d'un adaptateur hostile à Canaan, bien au contraire.

Les Phéniciens ont dû conserver longtemps le souvenir des hauts faits de leur marine sous la domination perse. Alors, la fortune de l'Égypte avait subi de cruelles éclipses. Sur leur flotte, les Phéniciens avaient participé aux campagnes contre les Pharaons et le sarcophage d'Echmounazar conservé au Louvre comme celui de son père Tabnit au Musée de Constantinople, attestent que leurs galères rapportaient des trophées de tout ordre. Ce n'étaient pas de vulgaires mercenaires : Cambyse leur dut la conquête du Delta, mais ils se refusèrent à attaquer Carthage. Sidon, qui avait repris son ancien rang de métropole, voyait son roi tenir la première place auprès du roi des Perses. Quand celui-ci se risquait en mer, c'était toujours sur le navire-amiral des Sidoniens. On conçoit que l'orgueil phénicien se soit exalté jusqu'à considérer Canaan comme le père de Cham, et l'ancêtre des Phéniciens — vraisemblablement Sidon, — comme le frère aîné de Cham et de Mesraim. La leçon Choum pour Cham n'a rien d'étrange et peut nous conserver la prononciation usitée en Phénicie[1].

1) L'équivalent grec Asbolos, connu comme centaure, est peu significatif s'il n'appelle pas une correction.

Pour fixer les idées, voici le tableau de ces filiations :



Cette généalogie débute par un dieu, ce qui est conforme aux idées de l'antiquité. La même particularité devait se rencontrer dans la source primitive : l'auteur biblique, le Yahviste si l'on veut, y a substitué un héros mythique, Noé, emprunté à une tout autre légende, celle du déluge. La déformation dont témoigne le texte d'Eupolémos, par rapport à la source primitive, consiste dans le rôle secondaire attribué à Cham, tandis que le Yahviste, dans les chapitre IX et X, faisait subir ce traitement à Canaan.

En restituant deux pages perdues des légendes phéniciennes, notre conjecture rend compte de ce fait qu'à côté de Sem, Cham et Japhet, entités plus ou moins vagues et mythiques, Canaan seul est un héros éponyme, géographiquement bien défini.

René Dussaud.

L'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE

ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS

AU DEUXIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL D'ARCHÉOLOGIE

ALEXANDRIE-LE CAIRE, AVRIL 1909

Lors du premier Congrès international d'archéologie, qui se tint à Athènes en 1905, le Comité exécutif n'avait point organisé de section consacrée spécialement à l'Archéologie religieuse. Les communications relatives à l'histoire des religions antiques furent néanmoins abondantes. C'est peut-être la raison pour laquelle il a paru équitable et opportun d'attribuer dans le deuxième Congrès d'archéologie une place et une rubrique particulières aux antiquités religieuses. De nombreux érudits ont répondu à cet appel; les séances de la IV[e] section du Congrès, intitulée *Section d'archéologie religieuse*, n'ont été ni moins remplies, ni moins suivies que celles des autres sections.

Les communications faites dans cette section peuvent se répartir en trois groupes différents :

1° Les communications, dont les auteurs se sont surtout efforcés de mettre en lumière soit les origines orientales de tel ou tel culte grec, soit les rapports des religions de la Grèce et de l'Orient classique. Des sujets de cette nature ont été traités par MM. Grimme, de Fribourg en Suisse, F. Hommel de Münich, et Sam. Wide d'Upsala. M. *H. Grimme* s'est occupé de déterminer l'origine et le caractère primitif du dieu phénicien Eschmoun et du dieu grec Asklepios. L'un et l'autre auraient été des dieux lunaires. Le culte d'Eschmoun proviendrait de l'Arabie, où le dieu était honoré sous le vocable de Tsuun. Asklepios serait venu en Grèce d'Asie Mineure, où il était une forme de Mên; s'il perdit son caractère lunaire, ce fut parce que l'esprit des Grecs ne s'accommodait pas d'une conception masculine de la lune. M. Grimme reconnaît d'ailleurs qu'à l'époque classique Eschmoun et Asklepios n'étaient conçus que comme dieux médecins.

M. *Hommel* veut tirer de l'inscription minéenne récemment découverte à Délos et commentée par M. Clermont-Ganneau dans les *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1908, p. 546 et suiv., la preuve de l'origine arabique du dieu Apollon. Apollon ne serait autre qu'un dieu de l'Arabie méridionale nommé Wadd-*Hubal*; dans le nom de Leto, mère d'Apollon, il faudrait voir la transposition grecque du nom d'une déesse de même provenance, *Latân* ou *Al-Lat*, nom qui signifierait la Mère des Dieux. A ces rapprochements de noms, M. Hommel ajoute, pour étayer sa thèse, d'autres analogies, parmi lesquelles nous signalerons celle qu'il établit entre l'Omphalos Apollinien et la Pierre au Serpent de Petra.

Dans un second travail, inspiré par la même méthode comparative, M. *Hommel* a cherché à montrer que la mythologie égyptienne et la mythologie chaldéenne avaient une origine commune; ses principaux arguments ont été : d'une part la ressemblance de certains noms qui figurent dans les généalogies mythiques de l'une et l'autre religion; d'autre part l'analogie de certains motifs décoratifs d'ailleurs très simples, également employés sur les bords du Nil et de l'Euphrate.

Avec la communication de M. *Sam Wide*, nous nous trouvons sur un terrain un peu plus solide. M. Wide a relevé dans plusieurs textes épigraphiques et particulièrement dans l'inscription qui mentionne la construction d'un sanctuaire de Men Tyrannos près de Sunium (*C. I. Attic.*, III, 74), diverses formules rituelles, dont il a fait une étude approfondie. M. Salomon Reinach avait cru reconnaître dans ces formules l'influence de l'orphisme; M. Sam Wide a constaté que ces formules présentaient de très curieux rapports avec certaines expressions de l'Ancien Testament dans la version des Septante. Le travail, fort ingénieux et documenté, de M. Wide doit paraître dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*.

2° Les communications, dont les sujets étaient empruntés à la mythologie et à l'histoire des religions du monde gréco-romain. De tels sujets ont été exposés par MM. Adolphe J.-Reinach, membre de l'École française d'Athènes; Perdrizet, professeur à l'Université de Nancy; St. Gsell, professeur à l'École des lettres d'Alger; J. Toutain, directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études de Paris (section des sciences religieuses). — M. *A. J.-Reinach* a étudié *les armes des dieux comme principe de classification dans les études de mythologie classique*. L'idée principale, développée par l'auteur de ce travail, dérive de la conception plus générale, d'après laquelle les attributs des divinités grecques au-

raient été, dans une période religieuse antérieure à celle que caractérise l'anthropomorphisme, les véritables divinités des anciennes populations. Ce ne seraient plus seulement à des animaux et à des plantes, totémiques ou non, ce serait aussi à des armes que les ancêtres des Hellènes auraient rendu un culte. Le dieu arc aurait précédé le dieu archer; il en aurait été de même pour la flèche, la lance, la hache. M. A. J.-Reinach ajoute ainsi l'*oplolâtrie* ou culte des armes aux autres formes primitives, peut-être hypothétiques, de culte, telles que la zoolâtrie, la phytolâtrie, la litholâtrie.

A première vue, le titre de la communication de M. *Perdrizet* ne semblait pas annoncer une étude d'archéologie ni d'histoire religieuse. Et cependant, à propos des tribus et dèmes d'Alexandrie, le jeune professeur de l'Université de Nancy a fait une conférence, d'une remarquable précision et d'un très vif intérêt, sur la politique religieuse de Ptolémée IV Philopator; sectateur passionné de Dionysos, ce souverain se livra à une active propagande en faveur de son dieu préféré; il essaya même de convertir à la religion dionysiaque la colonie juive établie dès le IIIe siècle av. J. C. à Alexandrie. On comprend mieux dès lors pourquoi la première des tribus d'Alexandrie fut à partir du règne de Ptolémée IV la tribu Dionysias.

MM. *S. Gsell* et *J. Toutain* ont tenté de montrer comment les cultes alexandrins d'Isis et Sérapis s'étaient répandus dans l'Afrique du Nord (M. Gsell), dans les provinces latines de l'empire romain (M. Toutain). De l'étude parfaitement documentée de M. Gsell, il ressort que la religion d'Isis et de Sérapis n'a été célébrée dans l'Afrique du Nord que dans quelques cités soit maritimes soit voisines du littoral (Carthage, Philippeville, Constantine, Cherchell) et dans les postes militaires établis au sud de la province, principalement à Lambèse; cette religion ne paraît pas être devenue vraiment populaire dans les provinces africaines; elle ne supplanta pas les anciens cultes de Baal-Saturne ou des divinités locales. — C'est à des conclusions identiques, en ce qui concerne l'ensemble des provinces latines de l'empire, qu'est parvenu M. J. Toutain. Ni en Espagne, ni en Gaule, ni dans les régions du Rhin et du Danube, les cultes alexandrins n'ont été largement répandus. Apportés par des circonstances diverses, telles que les relations commerciales, l'établissement de colons originaires d'Égypte, la présence d'affranchis ou d'esclaves orientaux, dans certaines villes comme Nîmes, Arles, Cologne, Poetovio, Tomes, etc., ils n'ont pas fait tache d'huile autour de ces points particuliers. Nulle part ils ne semblent

avoir conquis de nombreux adeptes dans la masse des provinciaux.

Dans une seconde communication, M. J. Toutain s'est efforcé de déterminer et de caractériser les transformations que le mythe de la déesse phrygienne Cybèle subit à l'époque alexandrine et impériale sous l'influence de la civilisation gréco-romaine. Sauvage, avec des détails obscènes et presque répugnants, dans la version qui semble la plus ancienne et la plus phrygienne, la légende de la déesse se débarrasse peu à peu de ces éléments chez les auteurs grecs et latins qui la racontent. La comparaison de la version primitive, rapportée par Pausanias et par Arnobe, avec les versions édulcorées d'Hermesianax, de Diodore de Sicile et d'Ovide, est à ce point de vue très significative.

3. Les communications sur des sujets appartenant à l'histoire des premiers siècles du christianisme. — Les auteurs de ces communications, Mgr *Duchesne*, MM. *Jean Maspero* et *Van den Ven* avaient choisi des épisodes qui se rattachaient directement à l'histoire religieuse de l'Égypte. La communication, ou plus exactement la conférence que fit le savant directeur de l'École Française de Rome sur les *Sanctuaires chrétiens d'Aboukir* a été l'une des plus goûtées de tout le Congrès. Avec la méthode rigoureuse qui distingue tous ses travaux, avec la précision de pensée et la netteté spirituelle de forme qui lui sont habituelles, Mgr Duchesne a parlé de deux cultes alexandrins, le culte de saint Menas et le culte des saints Kyr et Jean ; il a surtout raconté dans quelles circonstances ces deux cultes avaient été importés d'Égypte à Rome ; il a indiqué l'emplacement qu'occupaient sur les bords du Tibre les sanctuaires où ces cultes se célébraient. « En somme, a conclu Mgr Duchesne, les saints d'Aboukir, évincés d'Égypte par l'invasion musulmane, avaient trouvé grand accueil à Rome. Au moyen âge, le marchand d'Alexandrie, que ses affaires appelaient à Rome, trouvait, avant l'entrée du port, saint Menas à droite, saint Kyr à gauche. Si Paris avait une Canebière, disait-on jadis en Provence, ce serait un petit Marseille. Rome offrait aux Égyptiens les sanctuaires de chez eux : c'était une petite Alexandrie. »

M. Jean Maspero s'est efforcé de répondre à la question suivante : « Théodore a-t-il été le premier évêque de Philae ? » A l'aide de documents précis, l'auteur de ce travail a tenté de reconstituer, autant qu'il est aujourd'hui possible de le faire, la biographie de ce saint homme. Né vers 490 ap. J.-C., ordonné évêque de Philae en 525, Théodore, qui vécut très vieux, occupa probablement son siège épiscopal jusque vers 584. Il parait avoir été un personnage considérable ; il

contribua à la propagande chrétienne en Nubie. Rien ne prouve, d'après M. J. Maspero, qu'il ait été le premier évêque de Philae. Il en est certainement le plus célèbre.

M. Van den Ven a lu un travail fort intéressant sur saint Spiridion et son passage à Alexandrie. Dans ce travail ont été discutés, suivant les règles d'une saine critique, les textes relatifs à la vie et aux actes de ce personnage. Parmi ces textes, il en est un qui fait allusion à des peintures de l'église de Trimithonte en Chypre, représentant l'un des miracles attribués à saint Spiridion, la destruction des idoles dans un temple païen d'Alexandrie.

Outre les communications qui peuvent être classées dans les trois groupes ci-dessus déterminés, nous signalerons : une Étude de M. *Politis* d'Athènes, étude qui fut seulement déposée sur le bureau du Congrès, mais dont lecture ne fut pas donnée : Περὶ τῶν τελευταίων ἑλληνικῶν διασκευῶν τῶν ἑρμητικῶν βιβλίων ; — une courte note de M. Touraïeff, de Saint-Pétersbourg, sur un document d'époque gréco-romaine relatif au culte du taureau Apis.

L'archéologie religieuse et l'histoire des religions antiques ont ainsi tenu une place fort honorable au 2e Congrès international d'archéologie. Il faut remercier les organisateurs de ce Congrès de leur avoir consacré une section spéciale et souhaiter le mantien de cette section au 3e Congrès, qui doit se tenir à Rome.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Arnold van Gennep. — **Les rites de passage**. 1 vol. in-8° de 288 pages. — Paris, Émile Nourry, 1909.

L'application de la méthode comparative aux phénomènes religieux, qui a pris une si grande et si féconde extension depuis l'impulsion donnée à cet ordre d'études par le célèbre ouvrage de Tylor : « Primitive Culture », a conduit tout d'abord à colliger et à synthétiser les croyances des différents peuples, en négligeant quelque peu leurs rites. Les cérémonies religieuses étaient généralement mises en rapport avec l'explication donnée par ceux-là mêmes qui les pratiquaient. On dut cependant reconnaître que, dans un grand nombre de cas, cette explication pouvait avoir été inventée après coup pour rendre compte d'un usage dont la signification originaire s'était perdue et que, dès lors, il faut tenter d'expliquer les rites par eux-mêmes, en les rapportant au milieu ethnique ou social qui les justifie. Robertson Smith, qui, un des premiers après Mannhardt, s'est engagé dans cette voie, n'a pas hésité à écrire : « De même que les institutions politiques sont plus anciennes que les théories politiques, les institutions religieuses sont plus anciennes que les théories religieuses ». Il est certain que l'importance attachée à l'étude des pratiques religieuses a ouvert à l'hiérographie des horizons nouveaux où les recherches doivent d'ailleurs marcher de pair avec l'investigation des croyances et des mythes. La science anglaise y a pris les devants ; toutefois, dans les dernières années, l'ethnographie française s'est appliquée à regagner le terrain et on doit constater que le dernier volume de M. Arnold van Gennep mérite, par l'originalité non moins que par la solidité des déductions, de prendre place à côté des œuvres récentes des Frazer, des Hartland, des Jevons, des Farnell et des Marett.

On a soutenu à juste titre qu'il n'existe pas de peuple connu sans un minimum de croyances religieuses. A plus forte raison peut-on affirmer qu'il n'y a point de société, si rudimentaire qu'on la suppose, sans un

certain nombre de pratiques religieuses ou magiques, voire magico-religieuses. Les principales ont été étudiées isolément chez les différents peuples et il en est résulté des rapprochements aussi intéressants que suggestifs. Cependant M. van Gennep fait observer que la ressemblance ne se borne pas aux rites, ainsi pris un à un ; qu'elle s'étend encore à des groupes de rites et même à l'ordre de succession dans le sein de chaque groupe. On trouve, dit-il, « d'excellents travaux sur tel ou tel élément d'une séquence, mais on n'en peut citer que peu qui suivent d'un bout à l'autre une séquence entière et moins encore où ces séquences sont étudiées les unes par rapport aux autres ».

Le volume qu'il vient de publier représente une tentative pour grouper toutes les « séquences cérémonielles » qui accompagnent le passage d'un lieu à un autre ou d'un milieu à un autre. L'auteur part de ce fait que chaque société générale contient un certain nombre de sociétés spéciales, d'autant plus autonomes et mieux délimitées que cette société générale se trouve à un degré moindre de civilisation : groupes totémiques, phratries, classes professionnelles, classes d'âge, familles, habitants d'un village ou d'un territoire, mondes « d'avant la vie et d'après la mort » ; catégories sociales constituées par des événements particuliers et temporaires : grossesses, maladies, dangers, voyages. « Toujours ce sont de nouveaux seuils à franchir : seuils de l'été et de l'hiver, de la saison ou de l'année, du mois ou de la nuit ; seuil de la naissance, de l'adolescence ou de l'âge mûr ; seuil de la vieillesse, seuil de la mort et de l'autre vie. Enfin, la série des passages humains se relie, chez quelques peuples, à celle des passages cosmiques, aux révolutions des planètes, aux phases de la lune. Et c'est là une idée grandiose de rattacher les étapes de la vie humaine à celles de la vie animale et végétale, puis, par une sorte de divinisation préscientifique, aux grands rythmes de l'univers ».

Pour passer d'un compartiment à l'autre, il faut remplir certaines conditions qui, chez les civilisés, tendent de plus en plus à devenir simplement intellectuelles, économiques, juridiques, mais, qui, chez les peuples primitifs ou arriérés, impliquent avant tout des cérémonies magico-religieuses fondées sur la distinction du sacré et du profane. Le profane, c'est la vie à l'intérieur de chaque compartiment pour les membres de cette société spéciale ; le sacré, qui est une notion relative, ne consiste pas seulement dans l'inconnu, le mystérieux, le surnaturel, mais encore dans tout ce qui se trouve au dehors. L'étranger ne peut

donc pénétrer dans un milieu nouveau sans se prêter à des rites ayant pour objet soit de neutraliser les influences dangereuses qu'il y introduit, soit de l'immuniser lui-même à l'égard de celles qu'il y rencontre.

Cette acclimatation mystique comporte invariablement une opération de séparation et une opération d'agrégation. M. van Gennep fait ingénieusement observer que ces deux ordres de rites sont presque toujours séparés par des cérémonies qu'il intitule : *rites de marge* et qui présentent partout de remarquables analogies. Leur objet est « de faciliter les changements d'état sans secousses violentes, ni arrêts brusques de la vie individuelle et collective ».

Tel est le point de vue nouveau, duquel il étudie successivement les rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté sociale, de l'initiation, de l'ordination, de l'intronisation, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc. Partout il nous montre l'idée d'agrégation ou de réintégration se superposant à celle de séparation, avec toute une série d'étapes intermédiaires, qui, à la vérité, peuvent différer quant à la place, à l'époque ou aux détails, mais qui ne s'en retrouvent pas moins dans chacun de ces événements à la fois sociaux et religieux. Le type le plus fréquent comprend, après une sortie plus ou moins graduée, un arrêt, une attente, un passage, une entrée, enfin l'agrégation complète. Pareil ordre est surtout sensible dans les rites de l'adoption, de l'initiation, du mariage et des funérailles. Ces dernières, toutefois, ont moins pour objet de séparer le défunt du monde des vivants que de l'agréger à celui des morts. D'autre part, les proches suivent le trépassé jusqu'à un certain point dans sa condition nouvelle ; c'est la période du deuil, état de marge où ils pénètrent par des rites de séparation et d'où ils sortent par des rites de réintégration, tandis que le défunt s'agrège définitivement à la société des morts.

Sur bien d'autres points encore, le système de l'auteur l'amène à formuler des explications qui peuvent parfois se discuter, mais qui n'en sont pas moins séduisantes dans leur originalité et qui semblent, en tout cas, mieux coordonnées que la plupart des théories avancées jusqu'ici. Je citerai notamment ses vues sur les lustrations, les mutilations rituéliques, les abstinences et les prostitutions sacrées, la concorde; la commensalité ; la licence dans une certaine période de l'initiation ; la parodie d'une mort et d'une résurrection au cours des mystères ; les

cérémonies du couronnement ou plutôt de l'intronisation ; la coexistence de la crémation pour les adultes avec l'enterrement pour les enfants ; la simulation, pendant la célébration des mariages, d'un enlèvement qui est simplement un rite de passage, non l'indice d'un rapt ou d'une promiscuité préhistorique ; enfin l'armature du sacrifice lequel a pour objet d'introduire dans le domaine du sacré l'officiant aussi bien que l'offrande, etc.

Il y aurait lieu, cependant, à propos de quelques-uns de ces commentaires, de faire observer qu'en général les séquences cérémonielles n'ont pas dû être forgées tout d'une pièce et que quelques-uns de leurs éléments comportent des applications étrangères à l'idée de passage. L'auteur reconnaît d'ailleurs qu'il se mélange aux rites de *marge* « des rites de multiplication ou de fécondation et de coercition sur le mécanisme cosmique et semestre » ; ce sont même les rites de cette catégorie qui ont été le plus étudiés jusqu'à présent. D'un autre côté, il n'est pas toujours facile de faire le départ, — en dehors même du point mort où la « marge » de l'agrégation se rencontre avec celle de la séparation, — entre les rites qui rentrent dans chacune des deux orientations. Ainsi l'auteur écrit (p. 237) que « tous les rites comportant l'acte de couper d'une part, de lier de l'autre, n'offrent guère matière à discussion ». Ce qui ne l'empêche de montrer ailleurs que la circoncision est un rite d'agrégation à un groupe déterminé, de même espèce que les tatouages, le port d'un masque ou d'un vêtement spécial. — Il en est encore ainsi des autres procédés de mutilation religieuse. Couper les cheveux nous est présenté tantôt comme un rite de séparation (p. 238), tantôt comme un rite d'agrégation (p. 78).

On pourrait peut-être encore en dire autant d'un rite de passage dont l'auteur n'a pas tiré parti, bien qu'il eût pu le relever à la fois dans la plupart des cérémonies auxquelles il fait allusion : c'est la circumambulation. Il est vrai qu'ici la signification dépend de la direction donnée à la marche. Dans les sacrifices aux Pitris, d'après le rituel du Sapatha-Brahmana, l'officiant exécute d'abord trois tours par la gauche, « afin d'aller chez les ancêtres », puis par la droite, « pour revenir en ce monde qui est le sien ». De même, Stace, dans sa *Thébaïde*, nous montre les guerriers faisant trois fois par la gauche le tour du bûcher funéraire, les enseignes abaissées en signe de deuil ; puis trois fois par la droite, afin « d'abolir le deuil », *luctus abolere, novique funeris auspicium... dextri gyro* (v. 215-216).

Il va sans dire que les thèses de l'auteur sur le groupement et la

séquence des rites ne contrecarrent nullement, mais, au contraire complètent les travaux de ses prédécesseurs sur la psychologie des rites étudiés isolément. Lui-même s'en réfère à la classification de l'école anglaise qui subdivise les rites en *sympathiques* c'est-à-dire impliquant la croyance à l'action du semblable sur le semblable, du contraire sur le contraire, du contenant sur le contenu, du simulacre sur l'objet ou l'être réel, de la parole sur l'acte, etc. et en *contagionistes* impliquant la transmissibilité, par contact ou à distance, des qualités naturelles ou acquises. Il se borne à y ajouter un second classement en rites *animistes* et *dynamistes* ou automatiques, suivant qu'ils impliquent l'intervention d'une puissance extérieure ou qu'ils opèrent, en quelque sorte mécaniquement, par leur vertu efficiente. L'examen de cette question nous entraînerait trop loin ; il me suffira d'avoir essayé de montrer, par cette courte analyse des conclusions de M. van Gennep, qu'il y a encore des trouvailles d'ensemble à faire dans le domaine, cependant si exploré aujourd'hui, de la religion comparée.

GOBLET D'ALVIELLA.

FRANCIS PÉROT. — **Folk-Lore bourbonnais.** Pet. in-18, 246 p. Paris, E. Leroux, 1908. Prix : 5 fr.

Voici cinquante ans que M. Pérot recueille des matériaux sur le folklore, le costume, les mœurs de sa région natale et ce premier volume, auquel feront suite, on l'espère, trois autres, constitue en effet un recueil riche et intéressant. Je dis de suite qu'on regrettera de se voir renvoyé, pour certains faits, à des articles de l'auteur parus dans des périodiques d'un accès parfois difficile, par exemple sur le culte du feu en Bourbonnais au *Politicon* qui paraît à Lyon, ou à des brochures publiées à Montluçon.

Les matières sont classées par ordre alphabétique. Je note que dans le Bourbonnais, comme en bien d'autres régions (Russie, etc.) le sort des abeilles semble lié à celui du maître de la maison. Il y a des cérémonies aux Brandons. Parmi les instruments magiques des sorciers, on signalera le bracelet, la ceinture.

Il y a deux catégories de chasses surnaturelles, la chasse de Saint-Hubert et la chasse gayère, celle-ci en relation spéciale avec les char-

bonniers. Le curé est supposé d'un pouvoir spécial de conjuration (cf. le *poder* du Languedoc). Je doute que l'expression « heureux comme un coq en pâte » se rapporte aux coqs en pâte cuite et à jambes de bois que les enfants s'offraient au jour de l'an ; mais il est exact que ce soit là une survivance d'une pratique « gallo-romaine » ; cette catégorie d'objets rituels a été étudiée avec un soin minutieux par A. Hölder en Allemagne et en Autriche. Un crocodile rapporté de croisade par un Bourbon et suspendu dans la cathédrale de Moulins a donné naissance à une légende qui rentre dans le cycle de saint Georges ; de même peut-être pour les histoires sur le dragon du roc (Montluçon). La pierre du Joug, près de Bresnay rend les nouveau-nés vigoureux et les amoureux féconds ; mais *joux*, *jou*, sinon *joug*, vient de *Jovis* (cf. Mont-de-Joux, etc.). Le culte des sources, eaux, etc. n'est pas nécessairement, dans tous les cas, une survivance ; la plupart de ces cultes locaux datent du moyen âge, bien que le principe puisse être plus ancien. On utilise l'Évangile et une clef qui tourne toute seule pour connaître l'avenir. La croyance aux fées est très répandue. Quelques renseignements, p. 86, sur la Wiuvre (Guivre en Savoie). Que le mouron rouge fasse périr les petits oiseaux, ce n'est pas une croyance, mais un fait : j'ai perdu ainsi 14 poulets âgés de trois semaines et me suis assuré de la cause par autopsies. A propos du mégalithe dit Fol de Besson, il y a convergence d'une légende relative aux fées et d'une tradition historique sur un campement de Tsiganes, et *fol*, n'a rien à faire étymologiquement avec *fada*, *fata*, *fée*. De même je doute qu'il y ait eu un vrai « culte des arbres ». Il y a une hiérarchie des sorciers ; ceux de la dernière classe sont dits *gougneurs* ; ce sont des rebouteurs et des vétérinaires ; au-dessous d'eux viennent les jettateurs : ils font sortir les âmes des tombes, devinent si on a le foie blanc et peuvent charmer les fusils, mais si peu qu'une fille de mœurs légères les décharme rien qu'en y touchant. L'intermédiaire chargé des démarches des fiançailles et du mariage porte un nom spécial, celui de *gourlaud*. Tous les curés ne sont pas « bons pour la grêle » ; il en est de même des cloches.

P. 111, on trouvera un curieux rite de carnaval, qui consiste à se « fumer » les uns les autres, en présentant une assiette avec des charbons en feu, de l'encens et de la résine. Une femme ayant ses règles « tranche » la lessive, qu'on « détranche » à l'aide d'une « oraison de blanchisseuse » ; elle tranche aussi l'encaustique des parquets, mais on ne connait pas d'oraison contre ce malheur. Il est fort important de savoir que le grand et le petit Albert et maints autres bouquins de

magie s'achètent beaucoup dans les campagnes en édition de colportage : c'est en effet de là que viennent nombre de pratiques et de croyances que trop souvent les folk-loristes enquêteurs s'imaginent indemnes de toute origine littéraire ; notamment c'est là que puisent la plupart des sorciers, rebouteurs, etc. On parle encore des meneurs de loups ; l'interprétation donnée par M. Pérot des raisons de leur pouvoir sur les loups (mâles) est exacte ; c'est un procédé utilisé par les voleurs de chiens. Lors du mardi gras, l'hiver est personnifié par un bonhomme de neige (ou à défaut par un mannequin en paille) et on chante : Mardi gras est mort, Champignon l'a tué. Le scénario des rites du mariage, avec un rite des portes caractérisé, répond au schéma de mes *Rites de Passage*. A signaler les messes en triangle (dans trois églises placées en triangle à peu près parfait) et en queue de loup, pour détruire les maléfices et sortilèges ; M. Pérot les rattache aux constellations, mais si cela était exact, on aurait des messes en Grande Ourse, etc. ce qui n'est pas. En Auvergne on met au mort ses sabots « pour qu'il ne fasse pas son voyage pieds nus » ; quand il y a trop de neige, on hisse provisoirement le cercueil sur le toit de la maison. Pp. 193-198 on trouvera une liste de formules magiques, invocation et prières et p. 204-211 une liste de sobriquets ; il n'y en a pas d'animaux. L'article sur les survivances est plutôt fantaisiste : *ut* (nom de note) viendrait du dieu gaulois suprême Theut ! ; *ré* du mot gaulois abrès, guerre, *mi* de Og-mi, fondateur de Bi-Brax, Bibracte, qui présidait à l'éloquence, *fa*, de fax, flambeau, planète de Vénus, etc. ; les Rose-Croix remonteraient aux Druides, qui possédaient dans la région trois collèges dont M. Pérot indique l'emplacement exact. Il est dommage que ceci vienne déparer ce petit livre en définitive intéressant et utile, que termine un index bibliographique.

A. van Gennep.

A. Millien. — **Chants et chansons populaires du Nivernais**, 2 vol. 8° de 328 et 336 pages. — Paris, E. Leroux, 1906 et 1908.

Le folk-loriste nivernais bien connu s'est donné pour but de recueillir en une sorte de corpus toute la littérature orale, les traditions, les chansons, les coutumes, etc. du Morvan, du Bazois, de l'Amognes, de la Puisaye, des régions de Loire et d'Allier etc., c'est-à-dire des divers

pays qui constituent l'ancien Nivernais. C'est là un exemple qu'il donne et mérite d'être suivi par des chercheurs d'autres provinces ; mais toutes, malheureusement, ne possèdent pas d'hommes compétents.

Dans les deux volumes parus, l'histoire des religions n'est que peu représentée. On citera pourtant la première partie du t. I, qui a trait aux complaintes et aux chansons relatives aux miracles ou au merveilleux : le voyage à Bethléem, la Fuite en Égypte (nombreuses variantes, avec le thème du pommier miraculeux), la Passion, le cycle de Madeleine ; Sainte Barbe (chanson contre le tonnerre) ; sainte Reine (protectrice contre la teigne), saint Alexis ; sainte Catherine.

Les chansons relatives à des miracles sont de beaucoup les plus nombreuses. A signaler les variantes du cycle de la Nourrice du roi ; celles du cycle de la Fille et du démon ; la Fille-Biche, écho peut-être d'un conte connu ; curieuses sont les transformations subies dans le Nivernais par la légende bretonne de la Cane de Montfort. Le t. II contient les chansons anecdotiques : sujets imaginaires ou romanesques, guerre et garnison, plaisanteries et facéties. Le 3e vol. est sous presse.

A. v. G.

A. Moret. — **Au temps des Pharaons.** Un vol. in-18 jésus, 284 pp., avec 16 planches en phototypie et une carte hors texte. — Paris, librairie Armand Colin, 1908.

Les études réunies par A. Moret dans ce volume satisfont autant qu'il est possible aux difficiles conditions d'une vulgarisation vraiment scientifique, qui n'est efficace et attrayante qu'à la condition que le lecteur non spécialiste, dispensé d'éprouver lui-même la complexité des recherches et des résultats de détail, se trouve cependant mis en face d'une image vraie des choses. Dégager l'essentiel sans le mutiler est besogne délicate, pour laquelle il faut à la fois beaucoup de science et beaucoup de simplicité dans l'art de dire, surtout lorsque les notions expliquées ont trait, comme c'est le cas dans les trois dernières des six études dont Moret a formé son ouvrage, aux lointains objets de la religion et de la magie antiques.

Autour des pyramides nous donne un aperçu de la grande nécropole memphite, avec les pyramides royales dont la disposition, connue depuis longtemps et si nettement caractéristique de l'Ancien Empire, com-

mence aujourd'hui seulement à pouvoir être expliquée historiquement par la provenance de formes plus anciennes; à propos de quoi l'auteur explique le *tombeau* en général, maison d'éternité, les rites de l'ensevelissement, qui sont ceux d'une revivification après la mort subie, la multiplicité des conceptions relatives à la vie d'outre-mort, et la contradiction, d'apparence si singulière, qu'il y a entre la magie et la morale dans les procédés qu'elles offrent à l'homme pour gagner la faveur des puissances de l'autre monde : que, dès l'époque historique la plus ancienne, à côté de la force et de la ruse que la magie met en œuvre, le bien et la justice soient déjà arrivés à jouer le rôle de moyens de salut, cela est fait pour donner une idée de l'immense travail d'élaboration intellectuelle qui a précédé, en Égypte, les origines actuellement connues de l'histoire. Les notions contradictoires sur la morale et la magie sont d'ailleurs exposées avec plus de détails dans l'analyse, qui vient ensuite, du *Livre des Morts*, le long ouvrage sur papyrus que le défunt emportait dans la tombe « pour trouver le bon chemin des paradis, éviter les ennemis et les embûches, surmonter l'épreuve du jugement dernier » ; c'est essentiellement un recueil de formules magiques, mais on y trouve aussi le célèbre chapitre du Jugement par devant les dieux, avec la Confession et l'extraordinaire symbole de la pesée du cœur du défunt en sa présence. Au cours des siècles, la loi morale n'a cessé de grandir dans la conscience égyptienne, et l'on en trouve trace dans les documents ; mais les notions magiques sont toujours restées vivaces, et les pratiques afférentes étaient loin d'être réservées aux seuls morts pour des victoires d'outre-tombe. *La magie*, qui fait l'objet de la dernière étude du volume, était, dans le monde des vivants, une science considérable, dont les procédés tendaient, comme il est général, au double but d'obtenir une protection contre les dangers et d'exercer une influence active sur les êtres et sur les choses : à cette dernière catégorie d'opérations appartient la pratique de l'envoûtement, dont on connaît en Égypte des exemples historiques, et, dans le domaine du culte journalier, la pratique de l'offrande funéraire, qui « sort à la voix » sur l'autel ; de même, dans le domaine de l'activité du mort, l'usage des statuettes ou « répondants » que le défunt anime, lorsqu'il est besoin, pour travailler dans l'autre monde à sa place, et les influences variées qu'il exerce, par la parole, sur les dieux, et dont le principe, qui pénètre toute la religion égyptienne, contamine jusqu'aux notions morales du Jugement osirien.

Les sujets des trois études qui forment la première moitié du livre

sont de nature toute différente, et deux d'entre elles se proposent d'informer le lecteur des travaux actuels de l'égyptologie et de certains résultats importants obtenus au cours des dernières années. *L'Égypte avant les pyramides* nous raconte la surprenante histoire de la découverte des monuments des trois premières dynasties égyptiennes, venus au jour depuis 1894, résume les discussions et les travaux auxquels leur mise en ordre donna lieu, et trace un tableau de cette ancienne civilisation pharaonique et « prépharaonique » si longtemps ignorée des historiens modernes. *La restauration des temples égyptiens* initie le lecteur à l'immense entreprise de conservation, de consolidation, voire de reconstruction, que poursuit le Service des Antiquités de l'Égypte dans les édifices les plus importants et les mieux aptes à être sauvés, et dont l'exécution a donné lieu, à Karnak particulièrement, à des découvertes extrêmement remarquables. Sous le titre de *Diplomatie pharaonique*, enfin, l'auteur raconte la découverte de la correspondance diplomatique des rois de la XVIII[e] dynastie avec leurs vassaux d'Asie, correspondance dont les pièces trouvées en 1887, dans les ruines du palais d'Aménophis IV, sous la forme de briques du type babylonien couvertes d'écriture cunéiforme, nous conservent de manière extraordinairement heureuse l'histoire de la domination égyptienne en Syrie au XV[e] siècle.

Seize planches en phototypie, comprenant une trentaine de figures et dues en grande partie aux clichés de l'auteur, accompagnent ce volume, dont le charme et l'utilité ne manqueront pas d'être appréciés par tous ceux qui s'intéressent à l'Orient antique et sont désireux de le comprendre.

Raymond Weill.

H. Meinhold. — **Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und dichtung.** 1 vol. in-8° de VIII et 343 pages. — Quelle und Meyer, Leipzig, 1908.

L'ouvrage de Meinhold comprend deux parties : la première traite de la Sagesse dans les livres gnomiques de l'Ancien Testament, la seconde expose l'origine et le développement de l'idée de sagesse en Israël.

La première partie, intitulée « Littérature de Sagesse d'Israël », est un excellent travail. L'auteur y étudie tout d'abord les sources : *Pro-*

verbes, datant d'une manière générale d'après l'Exil (quelques fragments plus anciens, quelques autres plus récents), *Job* (v[e] siècle), *Ecclésiaste* (2[e] moitié du III[e] siècle), et *Jésus le Siracide* (v. 200 av. J.-C.). Après quelques pages consacrées à la forme du langage de ces écrits, il en analyse le contenu et les idées.

Sur Dieu, ces ouvrages professent le monothéisme absolu. Dieu se révèle dans la nature; il est omniscient et tout-puissant. L'auteur expose la notion de justice attribuée à Dieu.

Quant au monde et à l'homme, l'auteur passe en revue succesivement : la mort et l'au-delà du tombeau (croyance à la vieille doctrine du Che'ôl), la santé, la prudence et la convenance, la maison (le home) et la femme, les parents et les enfants, les maîtres et les esclaves, les amis de la maison, les deuils et le souvenir des morts.

Les devoirs religieux : la prière et le sacrifice, la religion et la moralité, les devoirs de la vocation, la miséricorde.

Enfin l'auteur examine certaines idées particulières à tel ou tel écrit : l'égalité après la mort (*Ps.* 49 et *Ecclésiaste*); la souffrance pour les autres (*Jérémie* et le « Serviteur de Jahvéh » dans le *second Esaïe*); la protestation contre le dogme des rétributions temporelles (*Job* et *Ps.* 73); saint Paul et l'idée juive des rétributions.

Tout cela est excellemment dit et exposé; c'est une étude approfondie, judicieuse, particulièrement intéressante par le choix des citations, des livres dits de *khokmâh*.

La seconde partie, sur l'origine et le développement de l'idée de sagesse en Israël, est une histoire en abrégé de la religion d'Israël. Elle est fort intéressante, mais, à notre avis, plus ou moins étrangère au sujet. Elle est divisée en trois sections.

I. *Conception de la sagesse en Israël antérieurement au prophétisme.* La sagesse, dans ces temps reculés, est la connaissance de Dieu et des secrets divins (moyens magiques d'agir sur la divinité, relations avec les esprits des ancêtres); elle est aussi la science qui vient des dieux (connaissance de l'avenir, le sort, les songes, etc.). L'auteur examine aussi dans cette section la sagesse de l'artiste et de l'artisan, et celle du paysan, qui est un don de Jahvéh.

II. *La sagesse dans le prophétisme.* Les précurseurs des prophètes, les sanctuaires de Jahvéh sièges de sa sagesse, légendes sacrées sur la création, etc. Influence des prophètes : l'histoire enseigne la sagesse, qui est la véritable action morale et politique. Influence du livre prophétique de la Loi (le Deutéronome) : la sagesse est l'amour

pour Jahvéh se manifestant dans l'action cultuelle droite; elle est aussi l'accomplissement des commandements prophétiques.

III. *La sagesse dans la communauté juive.* Jérémie en lutte contre le Deutéronome : la sagesse est la vraie direction du cœur vers Dieu. L'Exil et son influence : adoration de Jahvéh sans culte. Le « sage » de la communauté juive : le sage instituteur (*lehrer*) au temps de l'Exil (*Ezéchiel, le second Esaïe*), son rôle et son activité en face du scribe.

Dans un dernier chapitre de cette section, l'auteur rentre pleinement dans son sujet, quand il nous parle de la quasi-personnification de la Sagesse, ou, comme il dit lui-même, de « la figure de la Sagesse ». La source de cette Sagesse n'est pas l'Ecriture sainte, mais Jahvéh lui-même, qui l'a créée avant le monde; mais elle n'est pas, à proprement parler, une personnification. La Sagesse est au fond la Religion, dans le sens le plus étendu du mot. L'auteur, en terminant, signale les infiltrations de doctrines grecque et orientale dans la notion de sagesse juive et compare cette dernière au christianisme.

En résumé, dans le champ très vaste parcouru par l'auteur, à côté de rapprochements curieux, inattendus et par suite suggestifs, se trouve une étude fort bien faite de la Sagesse dans les livres gnomiques de l'Ancien Testament.

E. Montet.

T. K. Cheyne. — **The decline and Fall of the Kingdom of Judah**, in-8° de XLVIII et 194 pages. — Londres, Adam and Charles Clark, 1908.

L'ouvrage se compose d'une longue introduction et de deux parties.

L'introduction est la reproduction, sous une forme plus étendue, d'un article paru dans le « Hibbert Journal » en octobre 1908. C'est un exposé polémique de la théorie bien connue de l'auteur, théorie dite « Jerahmeélite », nom que l'auteur corrige en celui de « Nord-arabique ».

Dans la première partie, l'auteur expose, à ce point de vue, le déclin et la chute du royaume de Juda. Dans la seconde, il étudie les livres de la Loi (à l'exception du Code sacerdotal), c'est-à-dire les deux décalogues, le livre de l'Alliance et le Deutéronome.

L'intérêt de l'ouvrage consiste dans le fait de voir appliquée à une importante période de l'histoire d'Israël une théorie qui transforme cette histoire au point de la rendre absolument nouvelle, par conséquent méconnaissable pour ceux qui l'ont étudiée d'après la méthode scientifique et critique. Le Nord de l'Arabie est la clef de voûte du nouvel édifice historique palestinien; c'est en même temps la base de l'exégèse biblique.

E. MONTET.

LUCIEN GAUTIER. — **La Loi dans l'Ancienne Alliance.** — Lausanne, Georges Bridel, 1908, 1 vol. in-8, 130 pages. Prix : 1 fr. 50.

Le livre de M. le professeur Gautier que nous présentons ici, est le fruit de quelques conférences faites à Genève et à Lausanne, publiées ensuite sur le désir d'un certain nombre d'auditeurs et complétées, sous certains rapports, en vue de ce nouveau but. C'est dire que nous avons devant nous un simple travail de vulgarisation, écrit pour le grand public. Le nom de l'auteur de la savante Introduction à l'Ancien Testament est une garantie suffisante touchant le fond de cette publication, qui dénote une connaissance approfondie du sujet. Quant à la forme, elle est d'une simplicité et d'une limpidité telles que ces études sont à la portée de tout le monde.

Un chapitre préliminaire explique le sens varié du mot loi et la signification particulière du terme hébreu correspondant « thora ». Un second chapitre est consacré à exposer l'intérêt de l'histoire religieuse d'Israël pour nous et la diversité du contenu des lois du Pentateuque, où il faut distinguer l'élément juridique, l'élément rituel, l'élément religieux et moral. Le troisième chapitre offre un intérêt spécial, parce qu'il renferme une comparaison entre le « Livre de l'Alliance », le plus ancien code hébreu parvenu jusqu'à nous, et le code babylonien d'Hammourabi, dont on a beaucoup parlé depuis sa découverte, il y a près de huit ans. Outre cela, le même chapitre raconte les différentes étapes qui ont été parcourues en Israël dans la formation de la thora : Livre de l'Alliance, Code deutéronomique, projet législatif d'Ézéchiel, Loi de sainteté, enfin Code sacerdotal, provenant du temps d'Esdras.

Après avoir ainsi esquissé l'histoire de la formation de la thora et indiqué la diversité de son contenu, notre auteur expose la marche qu'a

suivie le développement religieux, moral et social du peuple d'Israël. C'est à cela que sont consacrés les deux derniers chapitres du livre. La base de ces nouveaux développements est le Décalogue. M. Gautier commence par montrer que, pris littéralement, les différents commandements du Décalogue n'ont pas encore le sens profond ou élevé qu'on leur donne généralement dans les catéchismes chrétiens, et qu'ils ont besoin d'être complétés. Ces commandements sont en outre purement négatifs; ils défendent simplement ce qu'il faut éviter, mais n'enseignent pas encore, positivement, ce qu'il faut faire pour plaire à Dieu. Cela implique une notion primitive de Dieu et une piété inférieure. Quand, au contraire, le Deutéronome recommande plus tard d'aimer Dieu de tout son cœur, cette parole, fruit du prophétisme supérieur, marque un important progrès, à un double point de vue : cette parole suppose que Dieu aime son peuple et elle veut réveiller chez celui-ci une piété qui a sa source dans la vie intérieure, dans les sentiments d'amour qui doivent répondre à l'amour de Dieu.

Si le Deutéronome a, de cette façon, fort bien complété les premiers commandements du Décalogue, se rapportant aux devoirs envers Dieu, il a fait de même touchant les commandements suivants, où il est question des devoirs envers les hommes. Ici également, notre auteur, en véritable critique et historien, expose d'abord le sens littéral et restreint de cette seconde série de commandements, qui ont un caractère plus juridique que moral et renferment seulement les prescriptions indispensables qu'il faut observer pour maintenir l'ordre le plus élémentaire dans toute société humaine. Mais, sous ce rapport aussi, le Deutéronome et la Loi de sainteté ont complété le Décalogue, en inculquant l'esprit humanitaire en général et en recommandant spécialement l'amour du prochain et même celui de l'étranger. Si ce point de vue supérieur et large, dû à l'influence du prophétisme éthique, fut ensuite rétréci, dans quelque mesure, par le Code sacerdotal, dominé par le ritualisme, il fut de nouveau repris, développé et perfectionné par Jésus, qui ne s'est pas contenté de juxtaposer le devoir de l'amour de Dieu et du prochain à une foule d'autres obligations, mais qui en a fait l'essence même de la religion et de la morale.

Ce court exposé suffit à montrer la valeur diverse de notre livre, l'excellent esprit qui le traverse d'un bout à l'autre et les services qu'il peut rendre à ceux qui veulent répandre, dans le grand public, une instruction religieuse saine et bienfaisante.

C. Piepenbring.

J. A. Knudtzon. — **Die El-Amarna-Tafeln**, in *Umschrift und Uebersetzung*. (*Vorderasiatische Bibliothek*, 2.) Dix livraisons in-8 parues, formant IV et 960 pages. — Leipzig, Hinrichs. Prix de chaque livraison : 3 marks.

La *Vorderasiatische Bibliothek*, inaugurée par un volume de M. Thureau-Dangin, consacre son deuxième volume à une réédition des fameuses tablettes découvertes en Égypte, à El-Amarna, sur l'emplacement de la capitale éphémère d'Aménophis IV. Il y a trente ans que cette correspondance diplomatique entre les princes asiatiques et le Pharaon est venue au jour, mais c'est aujourd'hui seulement que l'historien, grâce à M. Knudtzon, en possède une édition vraiment utilisable. Bénéficiant des efforts de ses prédécesseurs, n'étant plus talonné par le désir de paraître rapidement, le savant professeur de Christiania s'est astreint à une revision minutieuse des originaux où les découvertes de détail sont nombreuses et d'où l'ensemble sort mieux classé et plus lisible. Les dix livraisons que nous annonçons embrassent 351 tablettes sur 358, en transcription et traduction. Il ne reste plus à paraître que les tables et quatre planches autographiées réunissant les graphies incertaines.

Si l'on met à part les textes qui se réfèrent au règne d'Aménophis III, toute cette correspondance nous semble se rapporter à des événements très voisins les uns des autres, ne s'étendant pas, pour fixer les idées, sur une période de plus d'une dizaine d'années. En effet, le roi de Byblos, Rib-Addi, dans sa 22e lettre au Pharaon (sur 54 lettres conservées) déclare que les hostilités sont ouvertes contre lui depuis cinq ans et, à partir de ce moment, les événements se précipitent. Si l'on accepte cette conjecture, les faits, tels qu'il sont exposés dans le classement du nouvel éditeur, s'enchaînent assez bien malgré le décousu et les répétitions de cette correspondance officielle. Par suite, les identifications géographiques pourront être très sensiblement améliorées. Ainsi pour la campagne autour de Byblos, tout se passe dans un rayon assez restreint. Abdi-Aširta descendant du moyen Oronte par la vallée de l'Éleuthère s'empare de *Sumur*[1] (Simyra) puis d'*Irqata* ('Arqa) et d'*Ardata* (*Ardât*, au

1) Il n'y a pas lieu de dédoubler le nom de cette localité ni de la placer ailleurs que vers l'embouchure de l'Éleuthère. Il ne vient à l'idée de personne de dédoubler le nom de Sidon parce que, à côté de *Ṣi-du-nu*, les tablettes offrent la graphie *Zi-du-nu*.

S.-E. de Tripoli, précisément sur le chemin qui mène de 'Arqa à la côte). C'est ensuite le tour de *Sigata* (peut-être Chaqqa, entre Enfé et le Théouprosopon) et de *Ammi* (écrit encore Ammia et Ambi, vraisemblablement 'Amioun). La situation du roi de Byblos devient grave; les ennemis le pressent : « Comme l'oiseau qui gîte dans son nid, mande-t-il au Pharaon, ainsi je suis à Gubla (Byblos) ». Il ne lui reste plus que Byblos et deux villes, *Beruna* et *Bit-Arha* : « Mon champ par suite du manque de labour est semblable à une femme sans mari. Toutes mes villes, qui sont dans la montagne et sur le bord de la mer, se sont jointes aux ennemis. Il me reste seulement Gubla avec deux villes ». Dans une lettre suivante (Knudtzon 78) il ne mentionne plus que Gubla et Beruna. C'est donc à tort qu'on a identifié Beruna avec Beyrouth dont on connaît par ailleurs la transcription : Bèruta. Beruna ne peut être que le petit port de Batroun, la Botrys de l'époque grecque [1]. Rib-Addi a mis en lieu sûr sa famille et sa fortune à *Iarimuta*, ville soumise à un prince ami. Cette ville doit être un port assez voisin et au sud de Byblos : la baie de Djoûni paraît convenir et, dès lors, si l'on admet un léger déplacement de la localité vers l'intérieur, il n'est pas aventuré de retrouver le nom de Iarimuta dans celui de 'Aramoûn. Mais ce n'est pas ici le lieu de poursuivre ces identifications ; nous ne les avons données que pour montrer combien, dans le détail, l'édition nouvelle rend plus nette notre connaissance des événements.

A point de vue histoire religieuse, il faut noter l'importance, attestée dès le XIV[e] siècle avant notre ère, de la Ba'alat Gubla — la dame de Byblos — et la piété particulière que lui voue le roi de Byblos. Presque toutes ses lettres au Pharaon débutent ainsi : « Rib-Addi dit à son maître, au roi des pays, au grand roi : Que la Ba'alat de Gubla (*Bêlit ša gu-ub-la*) donne la force au roi, mon maître ! » Aux grands fonctionnaires égyptiens, il écrit : « Que la Ba'alat de Gubla te rende fort devant le roi, ton maître ! » Voici encore l'imprécation qu'il lance contre son ennemi Abdi-Aširta : « Que tous nos dieux et la Ba'alat de Gubla se saisissent de cet homme qui désire du mal à son maître ! » Si la déesse apparaît dans ces lettres, c'est qu'elle était connue et fortement estimée des correspondants de Rib-Addi. Nous savons, en effet, par certains noms de dames égyptiennes composés avec le nom de la Ba'alat de Byblos que cette déesse jouissait d'une grande faveur en Égypte. Dans

1) Le P. Dhorme, *Revue Biblique*, 1908, p. 509, propose même de rectifier la lecture *Be-ru-na* en *Bat-ru-na*.

quelques lettres (Kn. 83-86), malheureusement toutes lacuneuses, Rib-Addi recommande une femme du nom de Ummaḫnu, mariée à un certain Ekuru et qualifiée de servante de la Ba'alat de Gubla. On peut conjecturer qu'elle était attachée au culte de la déesse en Égypte.

Finalement, à bout de forces, accablé par le malheur, cerné par ses ennemis qui soulèvent contre lui son peuple et sa propre famille, Rib-Addi exhale sa plainte, non sans grandeur : « Je suis vieux et un grand mal oppresse mon corps. Et que le roi, mon maître, sache que les dieux de Gubla sont irrités et que le malheur qui s'ensuit est pressant. J'ai confessé mes fautes aux dieux ! »

Nous n'avons là qu'un faible écho des sentiments religieux des Phéniciens du XIVe siècle avant notre ère, mais il suffit à montrer combien on se méprend dans les jugements qu'on porte sur la religion cananéenne. On connaît notamment le verdict de Mommsen : « Les mythes religieux [de la Phénicie] sont informes, dépourvus de toute beauté : son culte excite les passions de la luxure et les instincts de la cruauté. » C'est méconnaître la nature des phénomènes religieux. A côté de pratiques barbares, comme les sacrifices humains, les Phéniciens, dès une haute époque, avaient atteint des formes religieuses très élevées comme l'attestent les tablettes d'El-Amarna pour la piété et la stèle de Byblos pour l'idée de justice. Il n'y avait pas incompatibilité entre ces dernières et les premières : les unes et les autres étaient le produit d'une vie religieuse intense.

René Dussaud.

Raffaele Pettazzoni. — **Le origini dei Kabiri nelle isole del mar Tracio** (Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, stor. et filol., vol. XII, Ferie accademiche 1908). Une brochure, in-4° de 110 pages. — Rome, tipografia della R. Acc. dei Lincei, 1909.

Cette monographie est le fruit d'une étude attentive de toutes les sources comme de toutes les théories émises. L'évolution du culte cabirique, telle que la conçoit l'auteur, pourra paraître artificielle, en revanche elle lui permet un exposé méthodique de la question. Pour M. Pettazzoni, les Cabires vénérés dans les îles de la mer Thrace ont tout d'abord été de simples *propoloi theôn* appartenant au culte de

Dionysos-Sabazios, de Bendis-Hécate et de leur cortège de Satyres et de Ménades. C'était alors un culte local et, on peut dire, autochtone. Plus tard, furent importés les Cabires phéniciens dont l'influence a dû modifier les divinités locales et qui, tout au moins, leur imposèrent leur nom. Enfin, lors de l'occupation grecque, l'influence des cultes éleusiniens se fit sentir : les grands dieux devinrent Déméter, Coré et Hadès. Le mémoire s'ouvre par une étude des sources dans laquelle l'auteur s'efforce de démontrer la double conception des Cabires comme *propoloi* et comme *mégaloi théoi*. Généralement, on cherche à concilier ces deux points de vue. M. Pettazzoni insiste sur ce qu'ont d'irréductibles les contradictions que nous ont conservées les auteurs anciens, notamment Strabon dont il discute fort judicieusement le passage X, 3, 20, p. 472, pour aboutir à repousser toutes les corrections proposées.

Après avoir conclu que les Cabires auraient, primitivement, été des divinités de la suite du Dionysos thrace, l'auteur interrompt brusquement son développement par le chapitre III, intitulé : les Cabires phéniciens. Y a-t-il eu des Cabires phéniciens, j'entends des divinités phéniciennes ayant porté le nom sémitique de *kabirim* et ayant cédé ce nom aux divinités de Samothrace ? La démonstration eût mérité d'être faite. On adopte trop aisément l'étymologie sémitique donnée depuis Scaliger aux Cabires grecs. Nous ne sommes plus au temps où, du fait qu'un mot grec ne s'expliquait pas par une racine grecque, on concluait à une origine sémitique. Il apparaît aujourd'hui que certains termes, comme le nom du vin, ne sont pas empruntés au sémitique par le grec ou inversement, mais dérivent de part et d'autre d'un terme égéen [1]. Or, nous ne nous trouvons même pas dans ce dernier cas, car jusqu'ici aucun texte sémitique ne mentionne les Cabires. On ne peut prétendre que « les Cabires phéniciens sont attestés par Philon de Byblos », car Philon ne nous fournit que l'équivalent grec de certaines divinités phéniciennes. Nulle part, il ne considère le terme de Cabire comme sémitique, ce qui cependant rentrait fort bien dans sa thèse. Plus aventurées encore sont l'application aux Cabires phéniciens de la description d'Hérodote, III, 37 et la conclusion que les Cabires phéniciens étaient figurés à l'imitation de Bès. Car Hérodote ne vise que les Cabires d'Égypte où les Grecs pouvaient désigner comme Cabires

1. A. Meillet, *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. XV, p. 161-164.

des entités divines sans rapport aucun avec les Cabires dits phéniciens. Ceux-ci formaient un groupe de huit personnages dont le plus notable était Eschmoun. On complique singulièrement le problème en les considérant comme l'intermédiaire nécessaire entre les *propoloi* dionysiaques et les *mégaloi théoi* de Samothrace qui, sous les noms de Axieros, Axiokersa et Axiokersos cachaient Déméter, Coré et Hadès.

M. Pettazzoni n'a pas cherché à éluder les difficultés, et il faut l'en féliciter, mais les résultats auxquels il aboutit dans sa comparaison des divinités sémitiques et grecques nous semblent difficilement acceptables. Il avance qu'Echmoun, le chef des Cabires phéniciens doit être leur père et, par suite, s'identifie à Héphaistos. Ce dernier ne passait-il pas pour boiter depuis sa chute dans l'île de Lemnos, n'est-il pas décrit avec des pieds tordus et n'est-ce point là un trait emprunté aux figures imitées de celle de Bès par lesquelles on représentait Echmoun ? Malheureusement, nous avons des représentations d'Echmoun et elles reflètent les formes les plus pures de la jeunesse. A ces combinaisons imprévues s'ajoutent des étymologies plus que douteuses. On peut soutenir que Kadmilos (var. Kasmilos), un des Cabires de Samothrace, porte un nom sémitique, mais de toutes les étymologies proposées, M. P. choisit la plus invraisemblable (de *kétém* qui désigne l'or, d'où pour Kadmilos le sens de « or de dieu » ou « or-dieu »), ce qui lui permet de poser la suite des identités : Chrysôr = Kadmilos = Héphaistos de Lemnos = Echmoun. Si l'on ajoute qu'Echmoun n'est autre qu'Adonis, qu'il est identifié nommément par les auteurs grecs avec Asclépios, et, par les représentations figurées, avec Triptolème, que M. Baudissin croit encore le reconnaître sous les traits de Dionysos, on ne manquera pas de penser que voilà trop d'identifications.

Ces observations ne doivent pas faire méconnaître le soin avec lequel M. Pettazzoni a traité son sujet, un des plus compliqués qui soient. On lui devra, notamment dans les premiers chapitres, d'avoir relevé quelques erreurs indûment accréditées. Mais nous estimons que son mémoire eût gagné à être allégé des identifications avec les Cabires phéniciens et à ne pas justifier une fois de plus, cette remarque de Fr. Lenormant : « Ce qui a surtout embrouillé les choses, c'est la confusion que des hommes d'un grand mérite se sont attachés à maintenir, malgré la grande majorité des témoignages anciens et malgré l'évidence des faits les mieux établis, entre les Cabires pélasgiques et les Cabires phéniciens, divinités absolument distinctes, qui n'ont de commun qu'une ressemblance de noms toute fortuite et entre lesquelles l'assimi-

lation n'a été tentée dans l'antiquité qu'à une époque tardive et d'une manière entièrement artificielle [1]. »

RENÉ DUSSAUD.

H. DELEHAYE. — **Les légendes grecques des saints militaires**. — Paris, Picard, 1909, IX + 271 pages, prix : 5 fr.

Ce livre est consacré à l'un des cycles les plus importants de l'hagiographie grecque. Les légendes des SS. stratélates : les deux saints Théodore, S. Georges, S. Procope, S. Mercure et S. Démétrius ont été l'objet d'une popularité constante, qui leur a valu, non seulement de devenir l'un des thèmes favoris de l'iconographie grecque, mais surtout de prendre dans la littérature hagiographique et homilétique, une foule d'aspects divers et sans cesse renouvelés.

C'est le départ de ces traditions diverses et la généalogie de ces formes successives qui constituent la première partie du livre du R. P. Delehaye, la seconde étant consacrée à l'édition des textes inédits les plus importants. Cette seconde partie, bien qu'elle soit la plus intéressante pour les spécialistes de l'hagiographie grecque, ne nous arrêtera pas longtemps. Les nombreux catalogues publiés par le R. P. Delehaye ont démontré dès longtemps qu'il est l'homme d'Europe qui connait le mieux les sources manuscrites. D'autre part, le *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* et les *Versions grecques des Actes des martyrs persans* sont des garants suffisants de la méthode sobre et sûre qu'il applique à l'édition des textes. On reconnaîtra d'ailleurs qu'il serait vain de vouloir apprécier les textes nouvellement édités, en les isolant de la tradition à laquelle ils appartiennent ; c'est en fonction de cette tradition qu'ils ont été choisis, et c'est la première partie du livre qui justifie ce choix.

Ici la maîtrise du R. P. Delehaye apparaît manifeste. Les dérivations les plus complexes, les contaminations de sources les plus enchevêtrées sont demêlées avec une clairvoyance et exposées avec une clarté également remarquables, en telle sorte que les conclusions de ce travail si difficultueux et délicat peuvent se résumer sans la moindre difficulté.

Les deux SS. Théodore, le conscrit et le général, représentent deux

1. *Dict. des antiquités*, s. v. *Cabiri*.

étapes successives d'une même légende. La première de ces traditions est représentée : 1° par le texte attribué à S. Grégoire de Nysse (*P. G., t. XLVI, pp. 736-48*) ; 2° par le texte du ms. Paris. gr. 1470 (= *Appendice I*) qui n'est qu'une amplification du texte précédent, où l'on a introduit en outre certains traits du martyre de S. Polycarpe ; 3° par le texte de Métaphraste (= *Appendice II*) dérivé du n° 2 et enrichi d'emprunts faits à la passion de S. Nectaire. — La seconde tradition, celle de S. Théodore le général, est représentée : 1° par les actes d'Augarus (*Anal. Boll.*, t. II, pp. 359-67) ; 2° par le texte du ms. Vatic. 1993 (= *Appendice III*) qui n'est que le développement du précédent ; 3° par le texte de Métaphraste (= *Appendice IV*) issu lui-même du n° 2. — Quelques récits ne se laissent ramener complètement ni à la légende de S. Théodore le conscrit, ni à celle de S. Théodore le général. Ce sont : 1° le ms. Vindob. theol. gr. 60 (= *Appendice V*) qui fait précéder la légende de S. Théodore le conscrit, d'une « enfance » empruntée à la légende de S. Théodore le Sicéote et qui annexe au récit de la vie une liste de miracles ; 2° le panégyrique encore inédit de Nicétas le Paphlagonien, qui prouve que les deux traditions coexistent déjà vers l'an 880 ; 3° les trois homélies de Jean Mauropous (éd. Lagarde) qui prouvent que l'auteur se refuse à admettre la coexistence de deux saints militaires du même nom. L'épisode de la lutte entre S. Théodore et le dragon a été traité isolément et apparaît sous des formes diverses (cf. *Veselovskij Sbornik* de l'Acad. des Sc. de Saint-Pétersbourg, t. XX, 1880, n° 6 ; ms. Par. gr. 1190). Enfin, la légende des SS. Eutropius, Cléonicus et Basiliscus (= *Appendice VI*) a été afiliée à celle de S. Théodore.

Les légendes de S. Georges présentent une filiation plus complexe. Il convient de distinguer : 1° la légende fabuleuse du palimpseste de Vienne (v° siècle) (= *Bibliotheca hagiogr. lat.*, n. 3363-3383) ; elle était inacceptable dans les milieux orthodoxes ; 2° une seconde tradition, qui n'est certes pas indépendante de la première, prend des aspects multiples ; elle est représentée : *a*) par le ms. Vatic. gr. 1660 ; le récit provient de la légende fabuleuse, dont on essaie d'atténuer les invraisemblances, mais l'archétype n'est point absolument conforme au palimpseste de Vienne, comme le prouve l'épisode du magicien Athanase, recueilli par André de Crète ; *b*) par la Passion éditée à Hermopolis en 1888 d'après un mss. de S. Paul de l'Athos ; cette forme du récit se caractérise par l'addition de précisions historiques et locales ; *c*) par le texte du ms. Vindob. Theol. gr. 123 (= *Veselovskij* Sbornik, t. XXI, pp. 172-189) ; ce récit marque un retour à la légende

fabuleuse et comporte des contaminations diverses; *d*) par André de Crète (*P. G.*, *t. XCVII*, pp. 1169-92) qui, de même que le Pseudo-André de Crète (*Acta SS. april.*, *t. III*, pp. xx-xxv) dérive de la forme 2°); 3° les deux rédactions de Métaphraste (*Acta SS. april.*, *t. III*, p. ix-xv, et *ibid.*, pp. xv-xix). Ces rédactions s'apparentent à la tradition d'André de Crète (*P. G.*, *t. XCVII*), sans qu'il soit possible de préciser le rapport; 4° le ms. Paris. gr. 1534 (cf. *Veselovskij*, *Sbornik*, t. XXI, pp. 189-98) et le ms. Paris. gr. 770 présentent une vie complète — y compris l'enfance — de S. Georges; le ms. Messan. gr. 29, ff° 14-14 v° contient un récit relatif à sa famille. — La tradition est, on le voit, des plus précaires. Il n'en faudrait point déduire la non-existence de S. Georges de Lydda. L'identification de S. Georges de Lydda avec le S. Jean, d'Eusèbe (*Hist. ecc.*, VIII, 5) est arbitraire. Si le martyre de Georges de Cappadoce, l'évêque arien, a manifestement influé sur la légende de S. Georges de Lydda, il ne suffit pas à l'expliquer. Enfin, l'identification de S. Georges avec S. Helpidius est également inadmissible. Le R. P. Delehaye admet donc un point de départ historique, tout en reconnaissant que la mention de la passion de S. Georges dans le martyrologe hiéronymien est interpolée. Sont issues de la légende de S. Georges les passions de SS. Anatolius, Protoléon, Athanase le magicien, et Glycerius le laboureur, ainsi que le personage hagiographique de l'impératrice Alexandra.

S. Procope est de tous les saints militaires le plus historique (cf. Eusèbe, *de Martyribus Palestinae*, ed. Schwartz, pp. 909; de même le texte syriaque édité par B. Violet dans les *Texte und Untersuchungen* de O. Gebhardt et A. Harnack, t. XIV, fasc. 4). Les actes se divisent en trois groupes: 1° ms. Paris. gr. 1470 et le texte édité dans la *Bibliotheca Cassinensis*, t. III (*florilegium*), pp. 242-46. Dans cette rédaction l'influence des actes de Ste Perpétue est manifeste; 2° de ce premier groupe est issue la Passion publiée par A. Papadopoulos Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. V, pp. 1-27, qu'il faut compléter au moyen de l'*Appendice VIII*. Dans cette forme de la légende le lecteur exorciste Procope, ex-Néanias, devient militaire. Cette transformation est antérieure au second concile de Nicée; 3° c'est de la forme 2° que dérivent les deux rédactions de Métaphraste (Lipomano, *Vitae SS. Patrum*, t. VI, fol. 107-115 v° et *Acta SS. Iul.*, t. II, pp. 556-76). L'ἐγκώμιον du ms. Paris. gr. 1177 et le discours inédit de Nicétas (= ms. Paris. gr. 1180, ff. 234 v°-244 v°) dérivent également de la forme 2. De même que S. Théodore, S. Procope a été l'objet d'un dédou-

blement, d'où la légende de S. Procope le Perse (*Anal. Boll.*, t. XXIV, pp. 473-82).

S. Mercure. Deux traditions : une Passion et un Miracle. La Passion apparaît sous trois formes : 1° texte ancien (= *Appendice IX*) ; 2° ms. Vatic. gr. 866, ff. 104-106, autre rédaction du même type ; 3° texte métaphrastique issu des précédents (*Appendice X*). Tous sont également dénués d'autorité historique. Le Miracle est raconté par les chroniqueurs qui associent S. Mercure à la mort de Julien. C'est de cette forme que dérive le panégyrique encore inédit par Nicéphore Grégoras.

S. Démétrius. Le P. Delehaye s'en tient à l'ancienne classification du R. P. de Bije (*P. G., t. CXVI*, p. 1081-1426) soit : 1° un groupe composé de Photius (*P. G., t. CIV*, pp. 104-105) d'Anastase (*Biblioth. hagiogr. lat.*, n. 2122) et des mss. Paris. gr. 1485 et Coisl. 110 (= *Appendice XI*) ; 2° la tradition du Vat. gr. 821 (*Acta SS. octob., t. IV*, 90-95) ; de diacre, le saint devient consul ; 3° Métaphraste (= *Acta. SS. octob*, t. IV, pp. 96-103). Il est regrettable que le P. Delehaye n'ait pas à tout le moins, complété la bibliographie du P. de Bije et la sienne propre dans la *Bibliotheca hagiographica graeca*. Les trois ἐγκώμια de Léon le Sage, que le P. de Bije tient pour inédits, ont été publiés, en même temps que les autres homélies de Léon, par le moine Akakios, Athènes 1868, pp. 124-139 ; d'autre part l'étude de A. Pernice, *Sulla data del libro II dei « Miracula S. Demetrii martyris* (*Bessarione*, VI, 1902, pp. 181-187) devait être tout au moins être mentionnée ; enfin le P. Delehaye eût pu mieux que personne nous dire ce que sont les ἐγκώμια que j'ai signalés dans mon *Catalogue des manuscrits conservés au gymnase grec de Salonique*, ms. n° 49.

Cette classification des différentes rédactions et traditions est précédée uniformément de quelques renseignements relatifs à la propagation de chaque culte. Voici comment le P. Delehaye présente dans son Introduction, cette partie de son exposé. « Quoique l'objet propre de ce travail ne comprenne que le côté littéraire du sujet, nous ne pouvons entièrement négliger l'histoire du culte des saints militaires... Nous réunirons à cet effet les données essentielles, sans viser aucunement à tracer un tableau absolument complet et après, comme avant notre enquête, l'histoire du culte des grands saints militaires reste à écrire ». En fait, les documents réunis sont en général nombreux et bien appréciés. Je ferai toutefois une réserve en ce qui concerne la date du martyrion de S. Georges à Eaccaia de Batanée (pourquoi pas Saccaea ou Chaqqâ ? Cf. Dussaud et Macler, *Voyage archéologique au Safâ*,

Paris, 1901, p. 144). La date ἰνδ΄ ιε΄ ἔτους σξγ΄, n'équivaut point à l'année 368. Outre qu'il y a contradiction entre cette date et l'indiction, l'emploi de l'ère de Bostra est inadmissible. Or M. Schwartz a démontré qu'en Batanée on avait employé une ère de Philippe l'Arabe (*Nachrichten der K. Ges. der. Wiss. zu Göttingen*, 1906, p. 377). Il suffit de résoudre la date σξγ΄ en fonction de cette ère, dont l'an 1 = l'année dionysienne 244-245, pour trouver l'année 506-507, qui est en effet une indiction XV.

L'étude des traditions et rédactions diverses des légendes d'un même cycle imposait quelques conclusions générales. C'est assurément cette partie du livre qui est la plus contestable. Le P. Delehaye y traite avec dédain les interprétations mythologiques des saints militaires esquissées par E. Lucius (*Die Anfänge des Heiligenkults*) et par Usener (*Göttliche Synonyme*; *Rhein. Mus.*, N. F., t. LIII, 1898). Que S. Démétrius puisse succéder au Cabire, que S. Théodore se puisse apparenter au dieu Men, que S. Georges soit un arrière-neveu d'Horus, le P. Delehaye ne saurait l'admettre. Voici comment il explique l'origine des légendes qu'il a classées : « Il s'agissait, dit il (p. 118) de répondre aux vœux du public, qui se pressait aux sanctuaires des martyrs, et qui voulait apprendre, non point sous une forme sèche et sommaire, mais par un récit parlant à l'imagination, quels étaient les puissants protecteurs dont il allait réclamer l'intercession ». Quant à « la fréquente répétition du type militaire » il faut l'attribuer « à la vogue d'un modèle ». Toutes les légendes des saints militaires présentent « un même patron, un dessin identique » et le type du saint militaire est analogue au type classique en archéologie du saint évêque ou du saint solitaire. Ceci, on l'avouera, n'est pas une explication, mais une simple constatation.

D'où viennent les traits essentiels de ce type traditionnel ? où a-t-on pris les épisodes fabuleux et stéréotypés au milieu desquels il se développe ? A cette question, l'étude du P. Delehaye n'apporte aucune réponse. S'il nous a parfaitement exposé la tradition des légendes, il n'a point pour cela expliqué leur genèse. Que l'épisode du dragon soit adventice dans la légende de S. Théodore, le P. Delehaye le démontre clairement ; mais la question n'en subsiste pas moins de savoir ce que représente cet épisode au point de vue du folk-lore et à quel groupe de conceptions fabuleuses il appartient. Que dans la légende du même S. Théodore, une femme vienne lui annoncer le danger qu'il va courir, qu'une femme vienne recueillir le corps du saint après son martyre, ce sont là des détails dont le P. Delehaye se contente de dire qu'ils sont

fréquents en hagiographie ; du moment que ces détails ne sont pas historiques, leur origine importe peu au P. Delehaye ; mais c'est cette origine qui intéresse spécialement l'historien des religions. Le P. Delehaye n'en disconvient pas, et il signale même quelques traits à l'attention des folkloristes (p. 116, note 5). Mais on se demande de quel droit le P. Delehaye établit une distinction entre ces éléments épisodiques et le type même du saint militaire, qui n'a, lui non plus aucune historicité, puisque, c'est le P. Delehaye qui le déclare, « la plupart du temps, l'histoire authentique n'avait conservé que le nom du héros et le souvenir de son martyre » ? Ce qu'il faut retenir de ce débat c'est que la classification des légendes est une science, où le P. Delehaye est passé maître, et que l'étude comparée des mythes en est une autre que le P. Delehaye a eu le tort de confondre, dans ses conclusions, avec la première.

J'ai dit assez explicitement l'admiration sincère que je professe pour la méthode critique du P. Delehaye, quand elle s'applique à l'histoire *littéraire* des légendes, pour qu'on ne s'exagère pas la réserve que je viens de formuler. Il est une autre observation que je voudrais exprimer parce qu'elle amènera peut-être le P. Delehaye à amplifier ses propres investigations.

Après avoir départi les diverses traditions des légendes et déterminé la succession des diverses rédactions, le P. Delehaye s'en tient volontiers à cette chronologie *relative*, alors qu'il ne serait peut être pas impossible, au moyen de certains indices de fond ou de forme, de dater ces étapes si savamment sériées.

Par exemple, dans la vie de S. Théodore (*Appendice V*, p. 194) le miracle par lequel le saint lègue son portrait en tenue militaire, pourrait être un critère chronologique. Nous connaissons quelques récits analogues. Je me contenterai de signaler, par exemple, dans la vie apocryphe de S. Pancrace, attribuée à Evagrius de Sicile, un passage curieux où les images de Jésus, de S. Pierre et de S. Pancrace sont authentifiées, à l'aide d'un témoignage formel. De même une fausse lettre de S. Basile de Séleucie (cod. Paris. gr. 1250 pp. 256 v°-257 v°) est destinée à authentiquer l'image de Ste Thècle. On remarquera que ces récits se rapportent d'une manière générale à des saints très anciens ou très populaires et, si l'on se rappelle l'usage que font de ces textes suspects les défenseurs du culte des images, on ne peut se défendre de l'impression qu'ils ont été fabriqués au cours des luttes iconoclastes, pour les besoins de la cause. On eût aimé connaître le sentiment du P. Delehaye à cet égard.

De même je ne puis admettre, sans quelque hésitation, que, dans les textes comparés, les seuls indices littéraires guident la classification et qu'il ne se trouve aucune particularité du vocabulaire, de la langue liturgique ou dogmatique, sans parler des indices grammaticaux ou syntaxiques, qui puisse servir de *terminus*.

Tel qu'il se présente toutefois, le petit livre du P. Delehaye est un modèle de méthode critique et d'érudition solide en même temps qu'élégante.

D. Serruys.

Frank Grant Lewis. — **Le témoignage d'Irénée pour le quatrième Évangile.** Une broch. in-8° de 62 pages. — Publication de l'Université de Chicago, prix : 2 fr. 70.

L'auteur a traité son sujet en trois chapitres : L'étendue du témoignage d'Irénée pour le quatrième évangile; l'auteur du quatrième évangile pour Irénée; la valeur du témoignage d'Irénée pour nous.

De la comparaison du texte du quatrième évangile et de l'ouvrage d'Irénée, *Adv. Haereses*, il ressort qu'Irénée fait de nombreux emprunts au prologue de l'Évangile; dans la plupart des cas, il cite de mémoire. Il faut remarquer sa tendance à vouloir prouver que l'enseignement de Jésus a duré plus d'une année. On peut conclure qu'Irénée possédait le même évangile que nous, à peu de chose près. Pour lui l'auteur était Jean d'Asie, le fils de Zébédée, l'apôtre de Jésus. L'étude de la lettre à Victor, évêque de Rome, et de celle à Florinus confirme ce point de vue. M. F. G. Lewis adopte cette opinion; il pense que le fils de Zébédée est le seul auteur probable des écrits johanniques dont la compilation a formé le quatrième évangile. Liant le témoignage d'Irénée à celui de Polycarpe, l'auteur admet comme eux qu'un seul Jean des temps apostoliques était connu, et quoiqu'il n'ait pas été désigné positivement sous ce nom, c'est certainement le fils de Zébédée.

Nous louons, sans aucun doute, la façon dont M. Lewis a conçu son travail et l'a exécuté; sa méthode est bonne, c'est clair et bien présenté, ses conclusions sont catégoriques. Pour comparer les textes d'Irénée et du quatrième évangile, il a établi deux tables; celles-ci indiquent seulement les passages, nous aurions préféré avoir sous les yeux le texte même, cela aurait été infiniment plus intéressant. Mais nous aurions préféré surtout que M. Lewis discutât certaines des assertions d'Irénée. Ainsi, et nous ne prendrons que cet exemple, Irénée n'a pas fait,

comme Papias, la distinction entre Jean, l'apôtre de Jésus, et Jean, le presbytre; si M. Lewis avait étudié ce texte, cela aurait peut-être pu modifier ses conclusions; ou s'il les avait maintenues, les raisons qu'il en aurait données auraient pu éclairer d'un jour nouveau le problème de la question johannique. Nous regrettons aussi qu'il n'ait pas discuté les opinions émises par tel historien ne partageant pas son point de vue, et nous ne citerons que M. Jean Réville. Son ouvrage eût certainement gagné en ampleur et en valeur, ses hypothèses auraient reposé sur des bases plus solides. En effet, dans un appendice, M. Lewis expose, en la déduisant des œuvres d'Irénée, sa théorie sur la question johannique. Elle demanderait à être traitée plus complètement et défendue plus à fond, car elle n'est qu'esquissée; mais elle est curieuse et vaut la peine d'être citée.

Jean, dit-il, n'a pas écrit un récit complet et unique de la vie et des enseignements de Jésus; c'est peut-être un de ses disciples qui l'a fait d'après ses instructions. Ces récits, sortes de petits sermons sans prétention historique, conservés avant la mort de Jean, très estimés après, bien connus des chrétiens de l'époque n'étaient pas cependant considérés comme un évangile. Vers la moitié du second siècle, quelqu'un, peut-être Polycarpe, a eu l'idée de réunir ces récits en un Évangile qui aurait été comme un supplément aux récits évangéliques déjà connus. Cet Évangile, reconnu par son contenu pour être de Jean, fut, sans difficulté, accepté en Asie d'abord, comme venant de lui, et c'est de là que l'eut Irénée. — La première lettre de Jean peut être considérée comme un de ces sermons; la seconde et la troisième sont plus probablement de vraies lettres. Quant à l'Apocalyse, c'est un ouvrage anonyme paru dans la seconde moitié du premier siècle à Rome ou dans l'Ouest, sous le nom de Jean d'Asie; il y fut accepté sans difficulté par Irénée comme par les autres, mais ne rencontra pas le même accueil favorable en Asie.

Ernest Rochat.

P. Beuzart. — **Essai sur la théologie d'Irénée.** Étude d'histoire des dogmes. 1 vol. in-8° de 180 pages — Paris, E. Leroux, 1908.

M. P. Beuzard a publié un Essai sur la théologie d'Irénée. L'auteur explique dans quelles conditions cet ouvrage a vu le jour : occupations

et préoccupations du ministère pastoral, difficulté de se procurer des ouvrages théologiques spéciaux. Aussi s'est-il limité à l'étude des œuvres d'Irénée. En effet, c'est bien cela : une étude consciencieuse d'Irénée. Après avoir rapidement raconté au milieu de quelles circonstances s'est déployée l'activité de l'évêque de Lyon, il expose sa théologie dans les quatre parties suivantes : Doctrine de Dieu ; l'homme, sa nature et sa destinée ; doctrine du Christ ; l'Église. Cette exposition, encore une fois est consciencieusement faite. Néanmoins, l'ensemble a une couleur terne et manque d'originalité. Il nous semble qu'il aurait été avantageux de montrer la formation de l'esprit d'Irénée ; l'auteur nous dit bien qu'il est platonicien ; que sa théologie porte une empreinte judéo-chrétienne et johannique, mais c'est indiqué seulement. La seule appréciation critique que se permette l'auteur c'est de reprocher à Irénée de n'être pas suffisamment paulinien ; d'où nous concluons que M. Beuzart est paulinien. Mais pourquoi Irénée aurait-il dû forcément l'être? Il eût été intéressant de chercher pourquoi il ne l'était pas et de savoir si Irénée, évêque chrétien, s'inspirait de la pensée de Jésus, âme et chef spirituel de cette Église qu'il voulait fortifier et défendre contre ses adversaires. Si cet ouvrage laisse cette impression de fadeur c'est que l'auteur n'a pas traité son sujet avec un esprit assez scientifique, mais on le consultera avec fruit si l'on désire se renseigner sur les idées d'Irénée.

Ernest Rochat.

R. Graffin et F. Nau. — **Patrologia orientalis**. Tome III, fascicule 3. *Le synaxaire arabe jacobite* (rédaction copte). II. Les mois de Hatour et de Kihak, texte arabe publié, traduit et annoté par René Basset. — Paris, Firmin-Didot et Cie (s. d.). Gr. in-8°, paginé 245-545.

— **Ibidem**, t. IV, fasc. 5. *Histoire de saint Pacôme*. Une rédaction grecque inédite des Ascetica, publiée avec la traduction de la version syriaque. — *Analyse des mss. grecs palimpsestes Paris Suppl. 480 et Chartres 1753, 1754* (deux planches). — *Histoire de saint Jean-Baptiste*, attribuée à saint Marc l'évangéliste, texte grec publié avec traduction française. — *Miracle de saint Michel à Colosses*, texte grec publié avec l'ancienne version latine, par F. Nau, avec le concours de

J. BOUSQUET. — Paris, Firmin-Didot et Cie (s. d.; l'imprimatur est daté du 19 juin 1907). Gr. in-8°, paginé 409-568.

— **Ibidem**, tome IV, fasc. 6. *The conflict of Severus*, patriarch of Antioch, by Athanasius (of Antioch?), ethiopic text edited and translated by Edgar J. GOODSPEED, with the remains of the coptic versions, by W. E. CRUM. — Paris, Firmin-Didot et Cie (s. d.; l'imprimatur est daté du 26 décembre 1907). Gr. in-8°, paginé 575-726.

— T. III, fasc. 3. M. Basset a déjà publié, dans un fascicule antérieur, les mois de Tout et de Babeh. Il accompagnait cette édition d'un très bref avertissement où il donnait quelques éclaircissements, notamment sur les mss. employés par lui pour établir son texte. Il utilisa surtout deux mss. de la Bibliothèque nationale de Paris, le n° 256 (ms. du XVIe siècle), désigné par la lettre A, et le n° 4869-4870 (ms. de la fin du XIVe siècle) désigné par la lettre B.

Dans le fascicule que nous annonçons présentement, l'auteur donne deux nouveaux mois du synaxaire arabe jacobite, les mois de Hatour et de Kihak, comprenant un espace de temps allant du 28 octobre au 26 décembre.

Il est assez malaisé de se faire une idée du contenu du volume. Il faudra attendre la publication de toute l'année, avant de posséder les index et les compléments de tout genre que le savant éditeur ne saurait manquer de nous offrir.

A parcourir ce nouveau fascicule et à examiner les nombreuses notes donnant les variantes de textes, on est frappé de l'importance du ms. B, qui renferme plusieurs notices inconnues dans les autres exemplaires catalogués du synaxaire.

On souhaite vivement voir continuer et achever la publication de cette œuvre fort importante pour la connaissance du christianisme dans un canton déterminé de l'Orient.

— T. IV, fasc 5. Histoire de saint Pacôme. Les faits étaient déjà connus, mais la rédaction, inédite, a permis de pousser plus loin l'étude des sources. Au lieu de déduire toutes les vies de Pacôme d'une source unique (vie C, Acta SS., mai III), M. NAU montre que les auteurs ont procédé par compilations successives et que la vie C n'est déjà qu'une compilation de plusieurs autres.

L'histoire de Pacôme publiée par M. Nau se trouvait dans deux manuscrits, et le second, conservé moitié à Paris, moitié à Chartres,

est un palimpseste dont on n'avait pas encore identifié les textes onciaux du VIIIe siècle, sous-jacents. M. Nau les a identifiés et il y a trouvé des fragments de six homélies attribuées à saint Jean Chrysostome et des histoires de saint Jean-Baptiste, de saint Michel et de saint Basile.

Il a édité l'histoire de saint Jean-Baptiste, attribuée à Marc l'évangéliste, d'après ce manuscrit du VIIIe siècle, avec les variantes de quatre autres manuscrits, de Paris, de Vienne et de Gênes. Le récit suit d'assez près le texte évangélique; il introduit cependant d'assez nombreux personnages et semble avoir été composé — ou allongé — pour authentiquer la découverte, à Émèse, vers l'an 453, du chef de saint Jean-Baptiste.

La moitié seulement du miracle de saint Michel à Colosses subsistait dans le manuscrit palimpseste. M. Nau l'a complété à l'aide de la publication antérieure de M. Max Bonnet.

On trouve dans les introductions l'analyse et la classification des vies de saint Pacôme éditées (au nombre de sept), et inédites (au nombre de quatre), l'analyse d'un ms. inutilisé jusqu'ici de la vie de saint Pacôme éditée par les Bollandistes, et d'autres mss. palimpsestes de Chartres; l'indication et la classification de trois autres rédactions de la vie de saint Jean-Baptiste et une discussion du miracle de saint Michel à Colosses (cataclysme transformé en fait miraculeux).

L'histoire de saint Pacôme est accompagnée de la traduction française de la vie syriaque (éditée par le P. Bedjan) et le miracle de saint Michel est accompagné de l'ancienne traduction latine (inédite jusqu'ici), composée du XIe au XIIe siècle par un moine *latin* de l'Athos.

La vie de saint Jean-Baptiste est traduite en français. Des tables des noms propres et des mots remarquables terminent l'ouvrage.

Ce petit volume renferme l'édition et l'analyse de nombreux documents hagiographiques inédits. M. Nau s'est adjoint M. J. Bousquet, vice-recteur de l'Institut catholique et professeur de grec, pour établir et corriger le texte grec.

— T. IV, fasc. 6. Le texte éthiopien que publie et traduit en anglais M. Goodspeed est plutôt une homélie qu'une histoire, au sens propre du mot. Il est fondé sur deux manuscrits du British Museum, Oriental 773 et 771, et fragmentairement sur un ms. de la collection d'Abbadie. Ces mss. sont de dates récentes : XVIIe et XVIIIe siècles. L'éditeur, tout en supposant qu'un texte grec est l'original qui servit aux versions

ultérieures, y compris l'éthiopienne, ne peut se défendre de rencontrer dans cette dernière beaucoup d'arabismes et il serait assez enclin à voir dans ce fait la preuve d'une version arabe servant de trait d'union entre la grecque originale et l'éthiopienne très postérieure.

Les quelques fragments coptes que donne M. Crum ne permettent également pas d'établir d'une façon systématique les différentes étapes de la vie de Sévère, que l'on pourrait résumer ainsi : un original grec, deux versions coptes dont une sahidique et l'autre bohaïrique, une version arabe, une version éthiopienne. Pour le moment, il faut réserver son jugement, jusqu'à plus ample informé.

Le nom de l'auteur est donné tout à la fin de l'ouvrage, en une page non paginée. Cet auteur semble bien être Athanase, évêque d'Antioche, qui rendit visite à Anastase, évêque d'Alexandrie (605-616). Il aurait été évêque à peu près cent ans après Sévère, dont il retraça la vie. Il pouvait ainsi consigner dans son ouvrage des souvenirs de son grand-père, contemporain de Sévère.

F. Macler.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Robert William Rogers. — **The Religion of Babylonia and Assyria,** especially in its relations to Israel. Un vol. in-8° de xiv-235 pages avec figures — New-York, Eaton and Mains, 1908. — Ce volume est le développement de cinq conférences données en 1908 devant l'Université d'Harvard; c'est une œuvre de vulgarisation. Une part très large est faite à l'histoire du déchiffrement des textes cunéiformes et à l'histoire propre du pays. On étudie ensuite un peu rapidement les dieux de la Babylonie et de l'Assyrie, avec plus de détails et surtout de citations textuelles, les cosmologies, les livres sacrés, les mythes et la littérature épique. L'auteur envisage avec attention les rapports religieux entre la Babylonie et Israël. Il admet que le nom divin Yahwé était en usage chez les Babyloniens de l'époque de Hammourabi, c'est-à-dire deux mille ans avant notre ère, sans qu'on puisse expliquer comment ce vocable a passé aux Hébreux. Il repousse le primitif monothéisme oriental qui selon le mot de Marti n'a existé que « dans la fantaisie de quelques savants modernes ». Cet exposé scientifique se termine par une profession de foi : la religion d'Israël n'a pas évolué sous l'influence babylonienne, mais par le fait de la révélation divine.

R. Dussaud.

Allotte de la Fuye. — **Documents présargoniques.** 1er fascicule, 1re partie. — Paris Leroux, 1908. — Cette première partie ne comprend que des textes et des monuments sans introduction ni traduction. Tous ces documents proviennent de Lagas, au pays de Sumer, et datent des plus anciens souverains de la moderne Tello (vers 3200 avant J. C.).

Le premier fascicule contient les reproductions photographiques ou les facsimilés de 10 objets d'art, 20 bulles à impressions ou étiquettes à inscriptions, 2 cônes gravés et 36 tablettes de comptabilité.

Au point de vue de l'histoire des religions, il faut signaler un petit vase en marbre, objet d'une consécration aux dieux ; un petit texte archaïque aux noms théophores sémitiques; une statuette votive aux mains entrelacées en signe de prière ; plusieurs cylindres et bulles à impressions représentant les luttes de Gilgamès avec les fauves du désert, luttes décrites dans le grand poème national babylonien. Ces bulles sont au point de vue de l'histoire de l'art et spécialement de la glyptique orientale du plus haut intérêt[1]. Elles reproduisent

1) *Revue d'Assyriologie*, VI, 4 : Les sceaux de Lougalanda et de sa femme Barnamtarra, par Allotte de la Fuye.

3 sceaux différents du patési Lugalanda, celui de son épouse Barnamtarra, celui de l'intendant Eniggal, et d'autres encore. — Les deux cônes portent gravée la teneur de contrats importants : on y trouve la mention du serment religieux des contractants et des témoins.

La bulle 25 et la plupart des tablettes constituent des mémorandum de sacrifices publics (*nig-gil-tag-ga*) ou de redevances personnelles (*maš-da-ri-a*). Ces offrandes sont faites à l'occasion des grandes fêtes de l'année (celles de Bau et de Nina), ou pour célébrer la nouvelle lune au début de chaque mois : les fêtes durent le plus souvent trois jours, les plus solennelles six ou huit. L'objet du sacrifice est extrêmement varié : ce sont des bœufs, des moutons, des chevreaux, des oiseaux de basse-cour ; de l'orge et du blé, de la farine, des pâtes et des pains ; du lait, du fromage, du beurre et des gâteaux ; des fruits et des légumes ; des poissons frais et fumés (*ma-sa* de la tablette DP. 51, est bien effet, comme j'en avais fait la supposition dans mes *Tablettes sumériennes archaïques*, p. L, l'équivalent de *ma-sa-ab* : niksakku : voir RTC. 213). Toutes ces victimes et ces provisions sont présentées aux grands dieux du panthéon, aux dieux particuliers de la nation ou aux dieux de la légende comme Gilgamès (DP. 54) ; elles sont aussi parfois destinées à des statues, des autels, des stèles et autres objets votifs représentant le fidèle devant la statue de son dieu ; elles sont encore dans certains cas directement remises aux prêtres (DP. 58-59). — Dans les grandes solennités les victimes étaient portées processionnellement d'un quartier de la ville à l'autre.

On ne saurait trop souhaiter qu'encouragé par l'accueil fait à ce 1er fascicule le colonel Allotte de la Fuÿe ne tarde pas à nous livrer la publication complète de sa belle collection.

H. de Genouillac.

C. Pascal. — **Letteratura latina medievale**. Nuovi saggi e note critiche. — Catania, F. Battiato, 1909, in-12 de VII-199 pp. — Ce petit volume fait suite à celui que publia en 1907 le prof. Pascal sous le titre sans ambition de : *Poesia latina medievale*. L'un et l'autre renferment des études érudites et ingénieuses sur quelques textes où M. P. croit retrouver les survivances de la « romanité » des maîtres classiques. De la présente série ressortent surtout deux groupes de notices : sur les poèmes attribués à Ovide au moyen âge (le *De quattuor humoribus*, le *Somnium*, le *De luculo*, le *Carmen de Philomela*, le *De ludo scacchorum*, le *De ventre* ; fait suite à la classification des poèmes pseudo-ovidiens établie par M. P. dans *Poesia latina medievale*), et sur l'histoire de Sénèque au moyen âge, où, plus encore que l'étude sur la fameuse « correspondance », on prendra intérêt à lire les notes sur les « Proverbia Senecæ » et les gloses juridiques aux dialogues de Sénèque, ces dernières d'après le ms. ambros. C. 90 Inf. M. P. a ajouté un chapitre à son travail : *Antifemminismo medievale*, publié dans sa Poes. lat. — On saura gré aussi à M. P. d'avoir

attiré l'attention sur les emprunts faits à Lucrèce dans le *Commonitorium* d'Orientius. Peu de poèmes de la latinité chrétienne sont aussi riches en surprises, quand on y poursuit les survivances de la culture classique.

P. ALPHANDÉRY.

P. HILDEBRAND BIHLMEYER O. S. B. — **Hagiographischer Jahresbericht für die Jahre 1904-1906.** — Kempten et Munich, J. Kösel, 1908, un vol. 8° de VIII-304 pages. — Ce travail d'une utilité primordiale avait été entrepris par le P. Léander Helmling O. S. B pour les années 1900-1903; Il a été continué, avec quelques développements nouveaux dans le plan et la rédaction, par le P. Hildebrand Bihlmeyer O. S. B., aidé de MM. Buchberger, K. Bihlmeyer et Pius Bihlmeyer. Ce répertoire est composé de la plus judicieuse façon : une partie générale est consacrée aux travaux hagiographiques dans leurs rapports avec la méthodologie critique, la théologie, la mystique, la mythographie, le folk-lore, le culte des saints, des reliques, l'iconographie, les légendes populaires : y sont aussi recensés les recueils de sources et les histoires collectives de martyrs ou groupes de saints. Une partie spéciale donne, pour cette période, la bibliographie propre à chaque saint (par ordre alphabétique). L'analyse des œuvres énumérées, très brève, est précise et s'écarte assez rarement de la parfaite objectivité scientifique. L'information bibliographique paraît très complète, surtout dans la « partie spéciale. » Dans la première partie, la bibliographie de certaines rubriques, par ex. *Mystik*, *Religionsgeschichtliches*, *Mythen und Floklore*, etc. est loin d'être exhaustive : la sélection est d'ailleurs plus fortuite que tendancieuse.

P. A.

P. ROTTA. — **La coscienza religiosa medioevale (angelologia).** Bocca, Turino, 1908, un vol. 8° de XVI-292 pages. — Le livre de M. P. R. renferme du chapitre I à VI un historique du développement des idées angélologiques dans les cosmogonies antiques et la théologie chrétienne : I. Les ascendants des anges dans les anciennes mythologies ; II. L'angélologie considérée dans ses sources bibliques et philosophiques ; III. dans la philosophie chrétienne; IV. dans les hérésies médiévales; V. dans les apocryphes; VI. dans le judaïsme et l'islamisme. — Du chapitre VII au chapitre XI, M. P. R. étudie les légendes angélologiques médiévales : VII. dans les légendes hagiographiques; VIII. dans les légendes monastiques; IX. dans les légendes populaires; X. dans la légende médicale angélologique (un des meilleurs chapitres du livre); XI. dans les légendes politiques médiévales. — La seconde partie de l'ouvrage de M. P. R. est incontestablement supérieure, par la précision et la compétence de son exposé critique, à la première où les lacunes d'information, non moins que les généralisations hasardeuses déroutent parfois le lecteur. — On est surpris de ne trouver aucune mention des travaux de Turmel sur l'angélologie

des premiers siècles chrétiens, de Goldziher sur l'angélologie de l'Islam, de M. Schwab sur l'angélologie almudique, etc.

P. A.

Johannes Jœrgensen. — **Saint François d'Assise, sa vie et ses œuvres**, traduit du danois par T. de Wyzewa. — Paris, Perrin, 1909, un vol. in-8° de cii-536 pages et 6 planches. — L'écrivain danois J. Jœrgensen, fort apprécié en son pays, n'est pas tout à fait un inconnu pour les lettres françaises. Une traduction de ses *Paraboles* a été publiée naguère par Mme Husson à la librairie Sansot. Un article du P. M. Bihl faisait connaître aux curieux de littérature franciscaine sa version danoise des *Fioretti* et surtout son touchant *Pilgrimsbogen* (Livre du Pèlerin) (*Études franciscaines*, novembre 1905). M. de Wyzewa nous présente aujourd'hui cette vie de saint François, d'une réelle séduction de forme littéraire, éloquente et pittoresque. La partie critique du livre, l'étude des sources, est d'une information très sûre : elle est au courant de tous ou de presque tous les travaux des historiens franciscanisants. — Entre ces innombrables travaux et leurs opinions si souvent contradictoires, M. Jœrgensen a une visible tendance à adopter les solutions de conciliation. Il y met un zèle, nous dirions presque une diplomatie qui parviendrait à réconcilier M. P. Sabatier et le P. Van Ortroy. Sur la question brûlante du *Speculum Perfectionis* : « Personne désormais, dit M. J., ne peut plus raisonnablement contester que le *Spec. Perf.*, tel qu'il se présente à nous, soit une compilation faite en l'an 1318. Mais cela admis, il n'en résulte nullement que Sabatier se soit trompé aussi dans sa seconde hypothèse, consistant à affirmer que le *Speculum* repose, en majeure partie, sur l'autorité du frère Léon. Certes, ce n'est pas le frère Léon qui l'a écrit, sous sa forme actuelle, mais ceux qui l'ont écrit en 1318, se sont servis surtout des matériaux qu'il a laissés, c'est-à-dire de ses « feuillets » et de « ses rouleaux ». M. J. faisant généralement usage de cette critique dépourvue d'exclusivisme, on pourra peut-être lui reprocher d'accepter de toutes mains le document : et de fait, sa vie de saint François est l'une des plus touffues, des plus chargées d'épisodes qui soient, mais aussi l'impression qu'on en garde est des plus intenses et d'un « art historique » incontestable. L'intention édifiante n'en est pas absente, mais y est discrète.

P. A.

CHRONIQUE

Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris. — La mort de MM. Hartwig Derenbourg et Jean Réville avait laissé vacantes deux chaires à l'Ecole pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses. M. *Clément Huart*, professeur à l'École des Langues Orientales, a été appelé à remplacer M. Derenbourg dans la chaire d'histoire de l'Islamisme et des Religions de l'Arabie. M. *Paul Monceaux*, professeur au Collège de France, a été nommé à la chaire de Littérature chrétienne et histoire de l'Eglise précédemment occupée par notre regretté directeur.

Il fallait aussi pourvoir au remplacement de M. Jean Réville en tant que titulaire de la chaire d'histoire des religions qu'il occupa un temps hélas si court au Collège de France. Par arrêté ministériel du 2 mars 1907, M. *A. Loisy* a été appelé à cette chaire.

Nos lecteurs ne peuvent manquer de connaître la personnalité scientifique et philosophique de M. Alfred Loisy. Bornons-nous à rappeler qu'en dehors du *Quatrième Evangile* (1903), des *Evangiles synoptiques* (1907-1908) dont le retentissement a été si considérable dans les écoles exégétiques contemporaines, et des « quatre petits livres » qui ont leur place dans l'histoire religieuse de notre temps, l'œuvre de M. Loisy comprend encore d'éminents travaux d'érudition appliquée aux études bibliques et assyriologiques : *Histoire du canon de l'Ancien Testament* (1890) ; *Histoire du canon du Nouveau Testament* (1891) ; *Histoire antique du texte et des versions de l'Ancien Testament* (1892-1893) ; *Le livre de Job* (1892) ; *Les mythes Babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse* (1901) ; *La Religion d'Israël* (1901) ; *Etudes bibliques* (3e éd., 1903) ; *Etudes Evangéliques* (1901) etc.

M. A. Loisy, qui est de vieille date un précieux collaborateur de la *Revue de l'histoire des Religions*, a fait pendant plusieurs années un cours libre à l'École pratique des Hautes-Études, section des sciences religieuses.

La leçon d'ouverture de son enseignement au Collège de France a eu lieu le lundi 3 mai à 10 heures et demie devant un auditoire nombreux et attentif. Le texte en a été publié par la librairie Nourry (in-12 de 43 p.).

Par un sentiment de délicate réserve, Jean Réville, en prenant possession de la chaire d'histoire des religions, s'était abstenu de louer son père. M. A. Loisy, avant de parler de l'œuvre de son prédécesseur immédiat, a tenu à rappeler la carrière scientifique d'Albert Réville qui fut le premier titulaire de cet enseignement. Il a montré ce que fut l'activité exégétique de l'auteur du *Jésus de*

Nazareth, surtout les initiatives fécondes prises par lui dans le domaine de nos études.

« Au moment où il mourut, Albert Réville avait rempli sa tâche, institué parmi nous l'enseignement de l'histoire des religions, tracé le cadre de cette histoire, placé résolument sa religion, la religion chrétienne, au milieu de toutes les autres, comme le produit d'une longue évolution. Sa méthode avait été celle d'un critique attentif et d'un historien bien informé... L'honneur est déjà bien grand d'avoir dressé la carte d'une région scientifique à peine explorée, d'y avoir percé les grandes voies d'exploitation, et d'en avoir entamé un peu partout le défrichement. »

M. Loisy s'est ensuite attaché à retracer en termes d'une éloquente précision le noble labeur historique de Jean Réville, et ici nous ne pouvons que reproduire presque *in extenso* cet hommage rendu par un maître à notre maître :

« Les travaux qui ont fait la réputation de Jean Réville concernent surtout les origines du christianisme. Sa première publication scientifique fut une thèse sur *le Logos, d'après Philon d'Alexandrie* (1877), bientôt suivie d'une autre thèse sur *la Doctrine du Logos dans le quatrième Évangile et dans les œuvres de Philon* (1880), recherches qui devaient plus tard aboutir à un livre exellent sur *le Quatrième Évangile, son origine et sa valeur historique* (1900). La question, jusqu'à nos jours si débattue, de l'origine et du caractère de l'Évangile selon saint Jean, y est discutée avec une parfaite indépendance d'esprit, une admirable lucidité ; surtout elle est portée sur son véritable terrain, le rapport du livre chrétien avec la philosophie mystique et le symbolisme allégorique de Philon d'Alexandrie. Un examen critique des lettres d'Ignace d'Antioche amena Jean Réville à traiter le problème des origines de l'épiscopat dans les communautés chrétiennes : sur ce sujet il écrivit encore un livre remarquable (*Les Origines de l'Épiscopat*, 1894), fruit de minutieuses études, d'une critique très sage et très avisée. Mais l'ouvrage où il a montré le mieux ses grandes qualités d'historien est, sans contredit, sa *Religion à Rome sous les Sévères* (1886)... C'est au IIIe siècle surtout que se joue la grande partie d'où le christianisme est sorti vainqueur. Jean Réville a voulu analyser les mouvements religieux qui se produisaient alors dans le monde païen ; il a montré l'invasion croissante des cultes orientaux, ceux de l'Égypte, de la Phrygie, de la Syrie ; il a mis en relief la parenté de ces cultes, l'unité de tendance et d'inspiration qui les caractérise ; il a démêlé dans ce que l'on prendrait, au premier abord, pour un chaos de religions, une sorte d'âme commune, faite de préoccupations morales, d'idées d'expiation et de régénération, d'une tendance ascétique, du souci de la vie future. Qu'était-ce que tout cela, sinon les éléments, épars encore et flottants, d'une religion plus impressionnante que les vieux cultes nationaux, éléments qui étaient, pour ainsi dire, condensés, puissamment équilibrés dans le christianisme? Le livre de Jean Réville reçut du monde savant l'accueil qu'il méritait : esprit, méthode, résultats, tout annonçait un maître de l'histoire religieuse.

« Les recherches de ce maître convergeaient ainsi vers l'institution première du christianisme ; car il touchait, par ses écrits sur Philon d'Alexandrie et le quatrième Évangile, à la part de la philosophie grecque dans l'évolution des croyances chrétiennes ; et dans son livre sur les origines de l'épiscopat, il n'avait pas manqué de relever les analogies que fournissaient l'organisation des synagogues et celle des sociétés religieuses dans le monde païen. A mesure qu'il avançait, la question s'élargissait devant lui, et il en vint à la poser dans ses termes les plus généraux. Il la concevait comme « l'étude des affluents religieux du monde antique ».

M. Loisy indique ensuite le sujet auquel devaient, dans la pensée de Jean Réville, être consacrées plusieurs années de son enseignement, l'étude des religions qui ont contribué en des manières diverses, mais toutes à un degré quelconque à la constitution du syncrétisme religieux dans l'empire romain, et par contre-coup, à la constitution de la religion chrétienne dans l'empire romain.

« L'histoire des religions comme il l'entendait n'était pas un tableau synoptique des mythologies et des rites ; ce n'était pas non plus la simple énumération de leurs points de contact et de leurs rapports extérieurs ; c'était une analyse plus intime et une synthèse plus philosophique. Ce qu'il recherchait au fond de toutes les religions, ce qu'il voulait expliquer et mettre en histoire, lui-même vous l'a dit avec la précision de langage qui lui était coutumière : « On étudie les phénomènes religieux du dehors, observait-il, comme un anatomiste qui dissèque un cadavre, mais qui ne semblerait pas se douter que dans ce corps mort il y a eu un cœur dont les battements assuraient la vie... Cette étude du dehors... n'est pas suffisante... C'est dans l'âme humaine qu'il faut chercher l'explication dernière et véritable des phénomènes religieux, dans l'imagination, dans le cœur, dans la raison, dans la conscience, dans les instincts et dans les passions... »

« L'histoire n'allait donc pas sans une philosophie, tout au moins sans une psychologie des religions. Quand on songe que celui qui avait une si juste et si haute idée de sa fonction d'historien a été frappé au moment même où il y entrait, avant d'avoir seulement ébauché la grande œuvre qu'il était si capable de mener à bonne fin, on ose à peine remarquer que le besoin religieux des individus n'est peut-être pas l'explication adéquate du phénomène religieux, puisque c'est en forme d'institution sociale, comme répondant à une utilité commune, et non seulement à des aspirations personnelles, groupées ou additionnées, que la religion apparaît dans l'histoire. En cherchant au fond de la nature humaine l'explication dernière des religions, de leur origine, de leur progrès et de leur décadence, Jean Réville ne courait pas le risque de se tromper ; et en portant son attention sur le sens de la religion pour l'individu, il étudiait au moins un aspect essentiel du phénomène religieux. La science des religions a perdu en lui un de ses représentants les plus autorisés, et le Collège de France un maître dont l'enseignement devait lui faire le plus grand honneur ».

Cet hommage une fois rendu à ses prédécesseurs, M. Loisy a exposé sa propre conception de l'enseignement qu'il est appelé à donner. Et d'abord sa conception philosophique : il a discrètement indiqué qu'il n'entendait pas « voir dans l'histoire des religions la grande folie de l'humanité, mais regarder toutes les religions, avec cette sympathie, au besoin cette indulgence qu'on doit avoir pour tout ce qui est humain »; « impartialité intelligente et bienveillante » sans dependance à l'égard d'une théologie particulière qui imposerait des conclusions, gênerait les recherches, contredirait les résultats.

La méthode à suivre, « ce ne peut être évidemment que la méthode comparative. Entre les savants qui s'occupent maintenant d'histoire des religions, c'est à qui comparera le plus et comparera le mieux ». Peut-être attendait-on de M. Loisy un manifeste méthodologique. Dans ce cas l'on fut déçu :

« Écoutons la sociologie, comme nous écoutons l'anthropologie, comme nous écoutons la philologie, comme nous écoutons toute autre science qui peut nous renseigner sur l'objet de nos études. Mais ne nous inféodons à aucune de ces sciences. Nous sommes l'histoire et ce n'est pas pour rien. La méthode qui convient ici est une méthode historique indéfiniment compréhensive, s'aidant de toutes les contributions que lui fournissent les sciences de l'humanité, traitant tous ces apports comme des témoignages, et les utilisant avec une sage critique. Car, sans critique il n'y a pas d'histoire. Ainsi nous ne répudions, en ce qu'elles ont de positif, aucune des méthodes qui viennent d'être indiquées; mais nous croirions manquer de critique en nous attachant exclusivement à l'une d'elles. Appliquons simplement, de notre mieux, la critique historique à l'histoire des religions. »

En venant à l'énoncé de l'objet spécial de son cours, M. Loisy a fait d'abord connaître à son auditoire ce qui est pour lui la matière même de l'histoire des religions : « Le sacrifice, la divination et la prophétie, la prière, la morale religieuse, les croyances, les sacerdoces, les initiatives réformatrices d'où proviennent les religions qu'on peut dire universelles, par opposition aux cultes de tribus ou de peuples : voilà ce que j'appelle les éléments de la religion et de son histoire. Tous se tiennent ; mais il me semble nécessaire de les étudier l'un après l'autre en particulier avant de les présenter dans leur ensemble. On a motif de commencer par les rites et les coutumes qui sont, dans toutes les religions, l'élément le plus consistant et le plus durable, et qui révèlent les croyances anciennes. Les réformes religieuses viennent en dernier lieu ».

De ces thèmes généraux, M. Loisy a choisi le premier appelé : le sacrifice, pour sujet de son enseignement de cette année. Et il a indiqué en finissant le mode d'enquête qu'il entend instituer dans cette étude.

« Comme il s'agit de choses qui ont vécu, qui vivent encore, nous ne formulerons pas, au début, de définitions abstraites, qui seraient censées contenir l'idée essentielle de l'objet étudié : nos recherches ne tendront même pas à obtenir de telles définitions, qui sembleraient vouloir représenter comme uniformes et invariables des réalités que l'histoire connaît comme indéfiniment variées et

variables. Ainsi nous ne partirons pas d'une définition théorique du sacrifice, qui serait censée valable pour toutes les religions dans tous les temps. Mais, observant, dans les différentes religions et dans leur histoire, les rites apparentés que l'on désigne communément sous le nom de sacrifice, nous tâcherons d'en déterminer le sens et les origines, d'en noter les affinités, les divergences, les changements, de façon à retracer les lignes générales du développement, avec les notions concrètes qui y apparaissent... La continuité des institutions et des pratiques n'entraine pas l'immutabilité des idées et des principes qui s'y rattachent, mais seulement une certaine suite, une sorte de direction constante dans l'évolution de ces idées et de ces principes. Je ne vois pas la nécessité, ni l'utilité, ni la possibilité de réunir, sous une même définition théorique, vraiment compréhensive et complète, les sacrifices des cultes primitifs et le sacrifice chrétien, bien qu'il y ait connexion réelle entre celui-ci et ceux-là. C'est donc une véritable histoire du sacrifice qui est le but de nos études, analytique d'abord, mais raisonnée, puis synthétique, pour la coordination des résultats. Et ce que je dis du sacrifice, je le dis des autres thèmes généraux que je viens d'indiquer.

« Pour chacune de ces études il me parait expédient de recueillir successivement, dans toutes les religions, en commençant par celles qui offrent le plus de données certaines, les renseignements afférents au sujet, et d'éclaircir ainsi la marche de nos investigations par une comparaison qui s'enrichira de nouveaux rapports à mesure que l'enquête se poursuivra, et qu'une nouvelle unité religieuse aura fourni son contingent de témoignages. La synthèse, à la fin, se fera d'elle-même, par la récapitulation des conclusions certaines et des hypothèses qui auront été vérifiées les plus probables ».

P. A.

PUBLICATIONS DIVERSES

La deuxième partie du tome I de la *Geschichte des Altertums* de M. Eduard Meyer vient de paraître en seconde édition (Un vol. de xxviii-894 pages, Stuttgard et Berlin, Cotta, 1909). On y trouvera, magistralement exposées d'après les plus récentes découvertes, l'histoire de l'Égypte jusqu'à la fin de l'époque Hyksos, autrement dit les temps préhistoriques, l'ancien et le moyen-empire, puis l'histoire de la Babylonie et des Sémites jusqu'à la fin de la dynastie cosséenne, enfin celle des anciens peuples d'Asie Mineure, de la mer Egée, des Indogermains et des Ariens. Des index facilitent l'usage de ce volume où abondent les renseignements précis présentés sous une forme claire. Une attention particulière est donnée à la chronologie dont on sait que l'auteur s'est longuement occupé en ces derniers temps. Mais ce que nous tenons tout spécialement à signaler, c'est la place importante réservée aux

cultes. Pour ces derniers, l'auteur sort des limites historiques qu'il s'était fixées. Il ne pouvait en être autrement.

— La 58ᵉ livraison de l'*Ausfürl. Lexikon* de Roscher parue en mars 1909 contient comme principaux articles *Pythios* (Höfer), *Python* (Türk) et des additions importantes à *Palladion* (Wörner) et à *Phoinix* (Türk) en tant qu'oiseau fabuleux. En même temps a été distribuée la 59ᵉ livraison : *Quirinus* (Wissowa), *Romman* (Alf. Jeremias), *Rea Silvia* (Lorentz et Höfer), *Rhadamanthys* (Jessen), *Rhea* (Rapp), *Rhesos* (Jessen), *Roma* qui s'achèvera dans la livraison suivante.

— Dans les *Nouvelles archives des missions scient. et litt.*, t. XV, fasc. 4, M. P. Gauckler publie son *Rapport sur des inscriptions latines découvertes en Tunisie de 1900 à 1905*, que ne pourront négliger ceux qu'intéressent les cultes de l'Afrique romaine. On y trouvera nombre de descriptions de temples et de basiliques.

— La *Peregrinatio ad loca sancta* attribuée à sainte Silvie a été l'objet d'une collation nouvelle par M. W. Heraeus, Heidelberg, Winter, 1908. Le nouvel éditeur ne doute pas que l'auteur soit Etheria. M. P. Lejay (*Revue critique*, 1909, I, p. 165) remarque à ce propos : « La combinaison qui a fourni le nom d'Etheria est ingénieuse; mais une découverte nouvelle peut suffire à renverser le château de cartes. Des concordances presque littérales entre deux textes de ce genre ne prouvent rien : il y avait déjà des Baedeker ou des Vasi, copiés sans vergogne par les Stendhal du temps. L'exemple d'Adamnanus-Arculf, celui de Bède sont classiques en cette matière. Enfin il aurait fallu tenir compte de l'avis des orientalistes ». Et M. Lejay cite l'*Histoire d'Edesse* de M. Rubens Duval et le *Recueil d'archéol. orientale*, t. VI, p. 128-144, de M. Clermont-Ganneau.

— On annonce la mise en souscription chez l'auteur, C. Charon, 85 via del Babuino, Rome, d'une *Histoire des Patriarcats melkites* (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis la reprise des rapports avec Rome jusqu'à nos jours (XVIIᵉ-XIXᵉ siècles) avec une introduction sur la période antérieure. Cette histoire sera complète en deux volumes gr. in-8 de 700 à 800 pages chaque, avec cartes et illustrations. Prix de souscription : vingt-cinq francs net.

— Dans la dernière chronique (*RHR*, 1909, I, p. 141) nous avons signalé l'ingénieuse conjecture de M. Lidzbarski à propos d'Orotal, dieu des Arabes, identifié par Hérodote, III, 8, avec Dionysos. On sait que M. Joseph Halévy avait proposé en 1872 (voir encore *Revue sémitique*, 1904, p. 40) de corriger le texte grec en ΟΘΟΤΑΛ et identifié le nom ainsi obtenu avec le dieu sabéen 'Athtar.

M. Fr. Cumont (*Revue archéol.*, 1902, I, p. 297-300) partait de la leçon **ΟΡΟΤΑΛΤ** et corrigeait en **ΟΡΟΤΑΝ**, puis en **ΟΒΟΔΑΝ** pour y retrouver Obodas. Depuis longtemps, M. Clermont-Ganneau (*Recueil d'arch. orient.*, II, p. 374; III, p. 272; V, p. 109; VII, p. 156 et 215) a rapproché Orotal du nabatéen 'A'ara. Il estimait que, dans la graphie Orotalt, le **T** final était parasitaire, simple doublon de la première lettre du **THN** qui suit immédiatement. M. Clermont-Ganneau veut bien nous dire qu'il incline toujours vers l'hypothèse ΟΡΟ = אערא, sans cependant voir encore d'explication plausible pour le groupe restant **ΤΑΛ**.

R. D.

— M. E. Durkheim a publié, dans la *Revue Philosophique* (n°s de janvier et février 1909) un important chapitre extrait d'un livre en préparation sur *les Formes élémentaires de la pensée et de la vie religieuse*. Ce chapitre qui en est apparemment l'introduction est intitulé : *Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse*. Ces systèmes classiques sont la théorie animiste et la théorie naturiste. M. D. en fait une analyse puissante et rigoureuse, puis conclut :

« Si opposés, à ce qu'il semble, dans leurs conclusions, les deux systèmes que nous venons d'étudier concordent cependant sur un point essentiel ; ils se posent le problème dans des termes identiques : tous deux, en effet, entreprennent de construire la notion du divin avec les sensations qu'éveillent en nous certains phénomènes naturels, soit physiques, soit biologiques. Pour les animistes, c'est le rêve, pour les naturistes, ce sont certaines manifestations cosmiques qui auraient été le point de départ de l'évolution religieuse. Mais pour les uns comme pour les autres, c'est dans la nature soit de l'homme soit de l'univers qu'il faut aller chercher le germe de la grande opposition qui sépare le profane du sacré.

« Mais une telle entreprise est impossible : elle suppose une véritable création *ex nihilo*. Un fait de l'expérience commune ne peut nous donner l'idée d'une chose qui a pour caractéristique d'être séparée de l'expérience commune. L'homme, tel qu'il s'apparaît à lui-même dans ses songes, n'est pourtant qu'un homme. Les forces naturelles telles que les perçoivent nos sens ne sont que des forces naturelles, quelle que puisse être leur intensité. De là vient la commune critique que nous adressons à l'une et à l'autre doctrine. Pour expliquer comment ces prétendues *data* de la pensée religieuse ont pu prendre un caractère sacré que rien ne fonde objectivement, il fallait supposer que tout un monde de représentations hallucinatoires était venu s'y superposer et les dénaturer au point de les rendre méconnaissables et de substituer à la réalité une pure fantasmagorie. Ici, ce sont les illusions du rêve qui auraient opéré cette transfiguration ; là, c'est le brillant et vain cortège d'images évoquées par le mot. Mais dans un cas comme dans l'autre, il faut en venir à voir dans la religion le produit d'une interprétation délirante.

« Une conclusion positive se dégage donc de cet examen critique. Puisque l'homme ni la nature n'ont, par eux-mêmes, de caractère sacré, c'est qu'ils le tiennent d'une autre source. En dehors de l'individu humain et de la nature physique, il doit donc y avoir quelque autre réalité par rapport à laquelle cette espèce de délire qui est bien, en un sens, toute religion, prend une signification et apparaît comme bien fondé. En d'autres termes, par delà ce qu'on a appelé le naturisme et l'animisme, il doit y avoir un autre culte plus fondamental et plus primitif, dont les premiers ne sont vraisemblablement que des formes dérivées ou des aspects particuliers.

— Depuis bien des années, depuis le tome LXXIX, la *Revue Historique* ne donnait plus de bulletins d'histoire grecque, rubrique qu'avait excellemment représentée la contribution de M. Ad. Bauer. Le dernier numéro (mai-juin 1909) apporte aux lecteurs de cette Revue l'heureuse surprise d'un bulletin grec dû à M. Glotz. L'auteur de cette revue bibliographique a dû, pour renouer la tradition interrompue, rendre compte brièvement des ouvrages qui ont marqué une date dans l'histoire grecque durant la période où ce bulletin n'a pas paru. Il l'a fait avec une mesure critique et un sens de la destinée des méthodes scientifiques qu'on ne saurait assez louer. Dans la partie de son bulletin qui concerne l'histoire des religions helléniques, il a indiqué d'abord les services durables que rend le manuel de Gruppe; il a noté l'apport d'Arth. Evans dans l'histoire des cultes primitifs dans l'Egée — l'importance de la question de l'inhumation ou de l'incinération dans les races et les périodes de l'histoire hellénique, — les travaux de l'école de Giessen pour la connaissance des idées et des rites dans la période classique, — enfin il a délicatement défini l'œuvre novatrice de l'école anthropologique anglaise, de Frazer et de Miss Jane Harrison.

— Nous avons déjà eu l'occasion de signaler les substantiels bulletins d'histoire des religions que publie la *Rivista storico-critica delle Scienze teologiche* de Rome. Celui de la dernière année 1908 est dû à M. Nicola Turchi ; il est comme les précédents d'une très estimable objectivité et son information bibliographique est assez complète. En tête du premier chapitre « Traités et sujets généraux » est annoncée en termes émus la perte que, du décès de Jean Réville, a éprouvé la science des religions dans cette année 1908 qui nous enlevait aussi Albert Dieterich, O. Pfleiderer et G. Boissier. Ce chapitre ne pouvait manquer de relater la controverse engagée ici même dans le courant de l'année dernière entre nos collaborateurs MM. Toutain et Van Gennep à propos du totémisme et de la méthode comparative. M. Nicola Turchi, qui résume très nettement les conclusions de l'un et l'autre parti, ne se prononce dans aucun sens.

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LE VERBE CRÉATEUR

ET RÉVÉLATEUR EN ÉGYPTE

Louis Ménard, qui a popularisé en France l'étude des livres hermétiques, estimait que ceux-ci, dernières productions de la philosophie gréco-alexandrine, formaient un trait d'union entre la théologie égyptienne et le christianisme naissant. « Les docteurs chrétiens en invoquaient souvent le témoignage avec celui des Sibylles, qui avaient annoncé la venue du Christ aux païens, pendant que les Prophètes l'annonçaient aux Hébreux. *Hermès*, dit Lactance, *a découvert, je ne sais comment, presque toute la vérité*. On le regardait comme une sorte de révélateur inspiré et ses écrits passaient pour des monuments authentiques de l'ancienne théologie des Égyptiens »[1]. Aujourd'hui étude des textes hiéroglyphiques est assez avancée pour qu'on puisse contrôler cette assertion de Ménard, un peu aventurée à l'époque où elle fut émise. Est-il vrai que ces dissertations mystiques, qui ont si bien préparé les esprits au Christianisme, contiennent quelques réminiscences des dogmes religieux de l'ancienne Egypte ? C'est ce que nous voudrions rechercher en examinant une des théories essentielles présentées dans le *Poimandres*, celle du Verbe créateur et révélateur.

D'après les livres hermétiques, l'Univers est l'œuvre d'une Intelligence suprême qui préexistait à tout[2]. Avant la création, n'existait que le Chaos : « il y avait des ténèbres sans limite sur l'abîme, de l'eau et un esprit (πνεῦμα) subtil et intelligent contenus dans le Chaos par la puissance divine. Alors jaillit

1) Louis Ménard, *Hermès Trismégiste*, Introduction.
2) Ménard, *Hermès*, p. 5.

la lumière sainte, et sous le sable les éléments sortirent de l'essence humide et tous les dieux débrouillèrent la nature féconde »[1]. C'est en ces termes qu'Hermès Trismégiste décrit la création. Ailleurs, pour nous faire comprendre ce que pouvait être « la forme primordiale antérieure », on nous parle « des ténèbres qui se changent en je ne sais quelle nature humide et trouble, exhalant une fumée comme le feu et une sorte de bruit lugubre. Puis il en sort un cri inarticulé qui semblait la voix de la lumière : une parole sainte descend de la lumière sur la Nature »[2]. Cette lumière n'est autre que l'Intelligence, c'est-à-dire Dieu, qui précède la nature humide sortie des ténèbres ; quant au Verbe, parole lumineuse, c'est le fils de Dieu (ὁ δὲ ἐκ Νοὸς φωτεινὸς Λόγος υἱὸς θεοῦ)[3].

On sait combien cette conception de la création du monde se rapproche de celle que nous font connaître l'Ancien et le Nouveau Testament. Voici le début de la Genèse : Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre. La terre était informe et vide ; il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme, et l'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux. Dieu dit : que la lumière soit ! et la lumière fut »[4]. Nous retrouvons ici des éléments de description analogues à ceux des livres hermétiques : un abîme, de l'eau, des ténèbres, pour constituer le chaos originel ; puis un esprit flottant sur l'abîme ; un appel lancé par la voix de Dieu, et la lumière créée par ce Verbe. L'Évangile de saint Jean réduit ces éléments au minimum et nous donne une synthèse plus mystique encore que le *Poimandres* : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu... Il était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par lui et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes ».

1) Ménard, *Hermès*, p. 27.
2) Ménard, *Hermès*, p. 4.
3) Ménard, *Hermès*, p. 45.
4) *Genèse*, I, 1-4.

Que trouvons-nous, dans les textes égyptiens pharaoniques, de ces éléments et de ces concepts communs aux livres sacrés hébraïques et hermétiques ?

D'après les plus anciens textes religieux actuellement connus, ceux des pyramides des V[e] et VI[e] dynasties à Saqqarah [1], nous pouvons nous figurer comment les Égyptiens imaginaient l'Univers avant la Création. En ce temps « il n'existait pas encore de ciel, il n'y avait pas encore de terre, il n'y avait pas encore d'hommes ; les dieux n'étaient pas encore nés, il n'y avait pas encore de mort » [2]. Le papyrus de Nesiamsou, écrit au début de l'époque ptolémaïque, mais dont le texte remonte certainement à l'époque du Nouvel Empire thébain, emploie des termes semblables : « Il n'y avait alors ni ciel, ni terre, et n'étaient créés ni reptiles ni vermisseaux... » [3] Les germes de tout être et de toute chose gisaient à l'état inerte (*nenou*) [4], confondus dans le sein d'un abîme humide qu'on appelait le *Noun* ou les *Eaux nées du Noun* [5], ou *l'abîme du Noun* [6] : dans les traductions coptes, *Noun* est le mot qui désigne l'ἄβυσσος [7] de la Genèse.

Dans le Noun flottait un esprit divin portant en lui la somme des existences futures, d'où son nom de *Toum*, qui signifie « totalité » [8]. Il restait à l'état informe, inconsistant, instable :

1) G. Maspero, *les Inscriptions des Pyramides de Saqqarah*, 1893.

2) *Pyr. de Pepi I*, l. 663 ; cf. *Pepi II*, l. 1128.

3) Publiée par Budge dans *Archaeologia*, II, 2, 1890, p. 539.

4) *Nesiamsou*, p. 539.

5) *Pyr. d'Ounas*, 450.

6) *Tep-hit Noun*, ap. Hymns to Amon of pap. Leyden, publiés par Gardiner, *Aegyptische Zeitschrift*, XLII, p. 17.

7) Lepsius, *Aelteste Texte des Todtenbuchs*, p. 47. Quand les Egyptiens essayaient de donner une forme concrète à cette conception, ils représentaient Noun sous la forme d'un dieu à forme humaine, plongé jusqu'à la poitrine dans un bassin plein d'eau et soutenant de ses bras levés en l'air les dieux qui sortirent de son sein. Cf. Budge, *Egyptian ideas of the future life*, p. 25.

8) Ce sens est expressément indiqué au papyrus de Leyde (*Aegyptische Zeitschrift*, XLII, p. 33.) Les textes expriment souvent l'idée que tout être et toute chose existent de toute éternité dans le Noun (*Pyr. d'Ounas*, l. 450, de *Teti*, 78) et y retournent après la mort. Cf. Pierret, *Etudes Egyptologiques*, I, p. 4.

« Il ne trouvait pas d'endroit où il pût se tenir »[1]. Arriva l'instant où Toum désira développer une activité créatrice ; il voulut « fonder dans son cœur »[2] tout ce qui existe. Pour cela « il se dressa parmi ce qui était dans le Noun, hors du Noun et des choses inertes »[3] ; un autre texte dit qu'il « monta »[4] hors de l'eau primordiale sans qu'on sût préciser comment il fit cette montée[5]. Dès lors le soleil Râ exista, la Lumière fut. Les Égyptiens n'admettaient pas qu'il y eût, en ce premier moment de la création, deux dieux distincts, Toum dans l'eau primordiale et Râ sorti de l'eau[6]. Non point : Toum s'était extériorisé par la force de son désir créateur, il était devenu Râ-Soleil, sans cesser d'être Toum. Le vulgaire ne faisait à cette théorie, imaginée par les théologiens d'Héliopolis, d'autre objection que celle-ci : « Comment la Lumière (Râ) pouvait-elle exister à l'état inerte (Toum) dans l'eau du Noun, sans que cette eau éteignît le feu ? » On résolut la difficulté par des explications allégoriques : Toum-Râ était dans le Noun, comme un faucon qui ferme les deux yeux ; s'il les ouvre hors de l'eau, son œil droit, le Soleil, luit[6] ; ou bien, Toum-Râ était un lotus caché au sein des eaux ; quand la fleur émergea au-dessus de l'onde, Toum-le-jeune (Nofirtoum) en surgit et devint le Soleil[7].

Quant au procédé de création employé par Toum, il semble bien que ce fut la Voix ou le Verbe. D'après la tradition la plus commune, celle du *Livre des Morts*[8] (dont nous pos-

1) Pap. de *Nesiamsou*, p. 539.

2) *Nesiamsou*, p. 540.

3) *Nesiamsou*, p. 539.

4) *Pap. de Leyde*, *A. Z.*, XLII, p. 31-32, « Se levant sur son trône, selon l'acte de son cœur,... on ne connaît pas sa montée ».

5) Toum est la forme locale de Râ à Héliopolis et désigne le soleil : la tradition qui fait de Toum le dieu vivant au sein du Noun et le Démiurge est donc d'origine héliopolitaine (cf. Maspero, *Études de mythologie*, II, p. 246).

6) Voir les textes cités par Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 103.

7) *Ibid.*, p. 104. Cf. *Todtenbuch*, éd. Naville (ch. 81), t. I, pl. 92-93. Les textes des pyramides mentionnent déjà Nofirtoum sortant du lotus (*Ounas*, l. 395).

8) Ch. XVII, éd. Naville.

sédons des rédactions dès la XI[e] dynastie), le lieu où Toum s'était manifesté en tant que Râ était la ville d'Hermopolis, la cité de Thot, celui qu'on appellera le dieu qui crée par la voix, le Verbe fait Dieu[1]. Ceci serait déjà une indication suffisante pour admettre l'hypothèse de Brugsch[2] et de Maspero[3] : c'est par le Verbe que Toum suscita la Lumière. J'ajouterai que plusieurs textes la confirment expressément. Au papyrus de Leyde, on rapporte du démiurge « qu'il a dit ses formes » (*zed f qaou f*[4]) ; au papyrus de Nesiamsou le démiurge prononce : « J'ai créé toutes les formes avec ce qui est sorti de ma bouche, alors qu'il n'y avait ni ciel ni terre... »[5]. Un des versets les plus anciens du chap. XVII du *Livre des Morts* mentionne un certain jour qui porte le nom : Jour de *Viens à moi*, variantes *Viens ici*, *Viens à nous*[6] » ; une glose explique : c'est le jour où Osiris a dit à Râ : « *Viens ici*[7], *Viens à moi*[8], ou *Viens à nous* ». Or, au cours du chapitre XVII, Osiris déclare s'identifier à l'Eau primordiale, au démiurge Toum, en ces termes : « Je suis Toum, celui qui existait seul dans le Noun, ... Je suis le dieu grand qui se crée lui-même, c'est-à-dire le Noun, père des Dieux... ». Il est probable que, selon l'interprétation de De Rougé[9] et de Maspero[10], le *jour* mentionné ici est celui de la création du monde. Le cri « *Viens ici*, ou *Viens à moi* » serait le Verbe proféré par Toum-Osiris pour faire surgir la Lumière du chaos.

Tel fut le premier acte de la création. Après l'apparition de la Lumière suscitée par le Verbe, Toum-Râ procéda au

1) Brugsch, *Ibidem*, p. 23, 167.
2) *Religion und Mythologie*, p. 101.
3) *Histoire*, I, p. 140.
4) *A. Z.*, XLII, p. 32.
5) *Nesiamsou*, p. 539.
6) Éd. Naville, *Variantes*, p. 57.
7) Formule la plus ancienne, qui apparaît aux sarcophages des XI[e]-XII[e] dynasties (Maspero, *Mission du Caire*, I, p. 169 (Horhotep), p. 212 (Hori), p. 220 (Sitbastit).
8) Formule ordinaire depuis la XII[e] dynastie (Louvre, *Stèle* C., 3, l. 14).
9) *Revue archéologique*, 1[er] avril 1860, p. 249.
10) *Bibliothèque Egyptologique*, t. I, p. 16, n° 6.

second acte créateur, qui donna naissance aux êtres et aux choses. Les textes sacrés affirment que tout ce qui existe au monde, dieux, hommes, animaux, plantes, les terres et les eaux, la matière et l'esprit universels, ne sont qu'une émanation (*tat*) du démiurge et formant comme les membres de son corps; aussi dit-on du dieu suprême: « c'est la somme de l'existence et des êtres »[1]. Je n'insisterai pas ici sur cette explication panthéiste de l'Univers; il nous intéresse davantage de savoir si dans cette création des êtres et des choses, les textes égyptiens attribuent au Verbe divin le même rôle que les textes hermétiques.

A ce sujet, les traditions différaient en Égypte suivant les lieux et le temps. A Héliopolis on enseignait, aux plus anciennes époques, que Toum-Râ avait procréé les dieux, ancêtres de tous les êtres vivants, à la façon humaine, par une émission de semence[2]; ou qu'il s'était levé sur le site du temple du Phénix à Héliopolis, et qu'il y avait craché le premier couple divin[3]. D'autres dieux, qualifiés aussi de démiurges, avaient employé ailleurs d'autres procédés: Phtah à Memphis[4]; Khnoum à Eléphantine[5] modelaient sur un tour les

1) Sarcophage du Moyen Empire (Lepsius, *Aelteste Texte*, p. 31; Maspero, *Mission*, I, p. 143, 167, 211, 218. — Une glose qui apparaît dès les textes de la XVIII[e] dynastie (Ed. Naville, *Variantes*, p. 40) ajoute « la somme de l'existence et des êtres... c'est son corps ».

2) *Pyr. de Pépi I*, l. 465. Cf. Maspero, *Études de Mythologie*, II, p. 247: « Comme Toum était seul dans le Noun, la tradition disait brutalement, à l'origine, qu'il avait joui de lui-même et projeté deux jumeaux Shou et Tafnouit. Plus tard on avait cru adoucir la légende en supposant qu'il avait commencé par se créer une femme, la déesse Iousas, dont le nom paraît indiquer une personnification de l'acte même... » Cf. sur ce procédé de création, A. Wiedemann, *Ein altägyptischer Weltschöpfungsmythus* ap. *Urquell*, 1898, p. 57 sq. Ce procédé de création est aussi décrit aux papyrus de Leyde (*Ä. Z.*, XLII, p. 25-36) et dans *Nesiamsou*, p. 549.

3) *Pyr. de Pépi* II, l. 663. Le premier couple est Shou et Tafnouit; le nom des dieux assonne avec les termes égyptiens qui désignent l'émission de la salive. Sur cette tradition, cf. pap. de Leyde (*Ä. Z.*, XLII, p. 31) et *Nesiamsou*, p. 540.

4) Cf. Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 111.

5) *Ibid.*, p. 113.

dieux et les hommes; Thot-ibis couvait un œuf à Hermopolis[1]; Neit, la grande déesse de Saïs, était le vautour ou la vache qui enfanta le Soleil Râ alors que rien n'existait[2]. Ce sont là sans doute les explications les plus anciennes et les plus populaires de la création. Mais une façon plus subtile et moins matérielle d'énoncer que le monde est une émanation divine apparaît dès les textes des Pyramides : la voix du démiurge y devient un des agents de la création des êtres et des choses.

Les hommes reconnaissaient déjà cette Voix dans le bruit du tonnerre (la voix du ciel *khrou m pet*) : quand elle se manifeste « le ciel parle, la terre tremble, Seb (la terre) est ébranlée, les régions retentissent de cris... les dieux s'agitent à la voix »[3]; mais, au temps de la création des êtres, le jour de la « première fois », voici comment on se représentait l'action de la voix divine : « ... Le dieu apparut sur son trône quand son cœur le voulut... alors tous les êtres étaient dans la stupeur silencieuse de sa force. Il caqueta un cri, comme l'oiseau grand-caqueteur, en tout lieu, pour créer, et il était tout seul. Il commença à parler, au milieu du silence... il commença de crier, la terre était dans une stupeur silencieuse ; ses rugissements ont circulé partout sans qu'il y eût un second dieu (avec lui) ; faisant naître les êtres, il a donné qu'ils vivent »[4]. En effet, la Voix crée aussi la nourriture des dieux et des hommes ; celle-ci prend le nom caractéristique de *per khrôou* (sortie de voix, émission de voix)[5] ; la voix du dieu engendre encore les formes des défunts ressuscités après la mort[6]; émettre les paroles (*out meditou*, *ouzâ meditou*) est une des expressions qui caractérise, dans les textes des pyramides, le pouvoir

1) Erman, *Religion égyptienne*, p. 40 (*Livre des Morts*, ch. 85, l. 13).
2) Brugsch, *Religion*, p. 114-115.
3) Voir les textes des pyramides cités par A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 157 sqq.
4) *Papyrus de Leide*, A. Z., XLII, p. 31.
5) Maspero, *Études de Mythologie*, II, p. 374, n. 4.
6) *Pyr. de Pépi II*, l. 850, 1325.

souverain des dieux[1]. Au cours des siècles, cette idée qu'il suffit au dieu, pour créer, d'ouvrir la bouche, a pris une extension de plus en plus grande. Une formule de la XII[e] dynastie explique que « les dieux d'Abydos sont sortis de la bouche de Râ lui-même, lors de la création d'Abydos »[2]. Les hymnes, qui fleurissent depuis la XVIII[e] dynastie, répètent que le démiurge « a créé les dieux en émettant des paroles » : on dit que les hommes sont sortis des yeux du dieu, tels que des larmes, tandis que les dieux tombent de sa bouche[3]. A partir du Nouvel Empire thébain cette formule est une de celles qui se rencontrent le plus communément. Voici quelques exemples : « Il (le démiurge) a édifié les hommes avec les pleurs de son œil ; il a parlé ce qui appartient aux dieux... Les hommes sont sortis de ses deux yeux, les dieux se manifestent quand il parle... il a émis la parole et les dieux se manifestent... les hommes sortent de ses deux yeux divins, les dieux de sa bouche[4]... Sa parole est une substance[5]... » N'est-ce point là l'idée du Verbe créateur qui inspire les textes hermétiques et dont nous trouvons l'écho dans l'Évangile selon saint Jean : « Toutes choses ont été faites par le Verbe et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui[6] » ?

Au moment où s'élaborèrent les plus anciens de ces textes, ceux des Pyramides, le Verbe n'évoquait peut-être encore pour les Égyptiens que l'image matérielle de ce qui était nommé, et non pas un concept. Former le nom de quelqu'un ou de quelque chose, cela équivaut à façonner une image ; elle prend vie dès que la bouche prononce le nom[7]. « Le nom est ainsi une image qui se confond avec son objet ; il devient

1) A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 155.
2) Louvre, *Stèle* C, 3, l. 15-16.
3) A. Moret, *Rituel*, p. 154 ; *Nesiamsou*, p. 541.
4) Cf. *Rituel du culte divin*, p. 154-155.
5) Grébaut, *Hymne à Amon Râ*, p. 11-12.
6) I, 3.
7) Cf. Lefébure, *La vertu et la vie du nom*, ap. *Mélusine*, VIII, n° 10.

cet objet lui-même, moins matériel, adapté à l'usage de la pensée » (Hartland). Pour un Égyptien, le nom-image a une réalité concrète ; une légende conservée sur un papyrus dont Lefébure a donné l'interprétation, nous le prouve clairement. Il est y question du dieu Râ blessé dangereusement par un serpent ; le dieu ne sera guéri que si l'on prononce son nom, en lequel réside sa toute-puissance. A la naissance du dieu, ce nom avait été dit par son père et sa mère, puis caché dans sa poitrine afin que nul ne le pût dérober ; or Râ consentit à se laisser fouiller par Isis, qui trouva le nom et s'en saisit, disposant ainsi de l'âme et de la force du dieu[1]. En effet le nom, comme l'a démontré Lefébure, était pour les Égyptiens une des formes de l'âme et le signe distinctif de la personnalité[2].

Dans ces conditions, on comprendra pourquoi les Égyptiens définissaient le pouvoir créateur du Démiurge en disant simplement qu'il a *nommé* les dieux, les hommes et les choses. De là l'explication de ce verset du Livre des Morts : « Râ a fait de tous ses noms le cycle des dieux ; qu'est-ce que cela ? (glose) : c'est Râ qui a créé ses membres devenus les dieux de sa suite »[3]. Et ailleurs : « il est le dieu aux grands noms, qui a parlé ses membres ». Inversement, on décrira les temps antérieurs à la création en ces termes : « Nul dieu n'existait encore, on ne connaissait le nom d'aucune chose »[4]. Enfin pour exprimer cette idée que le démiurge a tout créé de son propre fonds, le papyrus de Leyde explique : « Il n'existait point d'autre dieu avant lui, ni point d'autre dieu avec lui quand il a dit ses formes ; il n'existait point de mère pour lui *qui lui ait fait son nom* ; point de père pour

1) Lefébure, *Un chapitre de la chronique solaire*, ap. *Zeitschrift für Aegyptische Sprache*, 1883, p. 30.
2) Lefébure, *Mélusine*, VIII, nº 10, p. 230.
3) Lepsius, *Aelteste Texte des Todtenbuchs*, p. 29 ; Cf. Naville, *Variantes*, p. 34, où l'un des textes donne : « C'est Râ ; ses créations, c'est le nom de ses membres devenus ses dieux ».
4) A. Moret, *Rituel*, p. 129.

lui qui l'ait émis en disant : « C'est moi (qui l'ai créé) ». N'est-ce pas affirmer formellement que rien n'existe avant que le créateur ne l'ait nommé[1]?

Cette création par la parole n'était-elle cependant qu'une simple opération magique, par laquelle la voix suscitait à la vie un être ou une chose en les définissant? C'est là un concept de peuples restés à un stade élémentaire de civilisation. Il reste à savoir si les Égyptiens ne se sont pas élevés jusqu'à cette idée que le démiurge avait *pensé* le monde avant de le *parler*.

La réponse nous a été donnée par un prêtre du sacerdoce de Memphis dont le tombeau nous a conservé un chapitre de doctrine théologique. Longtemps mal publié et mal compris, ce fragment a été reconnu à sa juste valeur par M. Breasted et complètement élucidé par M. Maspero. Il en ressort que les théologiens distinguaient dans l'œuvre du Verbe la part de la pensée créatrice, qu'ils appellent *le cœur*, et celle de l'instrument de création, *la langue* : tout Verbe est d'abord un concept du cœur; pour prendre corps et se réaliser, celui-ci a besoin de la parole.

Le texte définit d'abord le rôle de Toum, le démiurge : « C'est Toum qui fait vivre ce qui naît de tout ventre[2] et de toute bouche[3] des dieux; tous les humains, toutes les bêtes, tous les reptiles vivent en vertu de la faculté qu'il a de penser et d'énoncer toute chose qui lui plaît, (en particulier) son Ennéade... Or cette Ennéade, c'est les dents et les lèvres, les vaisseaux et les mains de Toum.. l'Ennéade, c'est aussi les dents et les lèvres de cette bouche qui proclame le nom de toutes choses. (Toujours le rappel que les dieux ne sont que les membres du Démiurge.) — « Cette Ennéade, dès qu'elle est née, ses yeux voient, ses oreilles entendent, son nez respire

1) A. Z., XLII, p. 33. Inversement, pour tuer le démon Apophis, on commence une incantation par ces termes : « Que son nom ne soit plus » (*Nesiamsou*, p. 544).

2) Création par les voies ordinaires de la génération.

3) Création par le Verbe.

les souffles, et tous font monter ce qu'il y a dans le cœur... (tout concept arrivé à maturité)... mais c'est la langue qui répète le penser du cœur ».

« La langue donne naissance à tous les dieux, à Toum et à son Ennéade, car toute formule divine se produit en penser du cœur, en émission de la langue ; elle fait les doubles mâles et femelles... de toutes choses... par la vertu de cette parole qui crée ce qui est aimé et ce qui est détesté (le mal et le bien) ; c'est la langue qui donne la vie au juste et la mort à l'injuste ; c'est elle qui crée tout travail, tout métier ; les mains agissent, les pieds vont, tous les membres s'agitent lorsqu'elle émet la parole, pensée du cœur...

Ce texte met en pleine lumière le mécanisme de la création par le Verbe. Voici les conclusions de M. Maspero :

Ainsi « selon notre auteur, toute opération créatrice doit procéder du cœur et de la langue et être parlée en dedans, *pensée*, puis *énoncée au dehors en paroles*... les choses et les êtres dits en dedans, n'existent qu'en puissance : pour qu'ils arrivent à l'existence réelle, il faut que la langue les parle au dehors solennellement »[1].

Sans doute faut-il noter que ce texte est d'une rédaction qui ne remonte pas plus haut que le règne de Shabaca (vers 700 av. J.-C.). Mais le rédacteur n'a pas manqué d'avertir qu'il copiait un original ancien, et qu'il reproduisait une tradition séculaire. Les allusions contenues dans les textes antérieurs permettent de croire que, derrière la théorie ancienne de la toute puissance du Verbe, on peut retrouver de bonne heure la notion d'une intelligence divine dont le Verbe n'est que la manifestation créatrice.

Une autre idée fort importante se dégage du texte commenté ci-dessus. Il y est dit expressément que le dieu Phtah renferme en lui la puissance du cœur (esprit) et de la langue

1) Breasted, ap. A. Z., XXXIX, p. 39-54; G. Maspero, ap. *Recueil*, XXIV, p. 168-175.

(verbe); mais cœur et langue, tout en n'étant que des facultés de Phtah prennent les formes visibles de deux dieux Horus (cœur) et Thot (langue). Nous devons donc nous demander si Phtah, Horus et Thot ne constituent pas une Unité-trinité, conception qui fut si en faveur à la fin de la civilisation égyptienne[1].

A l'époque alexandrine l'union de l'Intelligence divine et du Verbe avait son expression dans le dogme de la trinité hermétique, qui définit la divinité comme une association de l'intelligence νοῦς, du verbe λόγος et de l'esprit πνεῦμα. Sous sa forme la plus matérielle, la trinité s'était imposée depuis très longtemps aux dieux égyptiens : dans chaque ville, on imaginait que le dieu local formait avec sa femme et son fils[1] une famille qui devenait une triade. Mais c'est là une conception anthropomorphique d'origine populaire. Les théologiens trouvèrent moyen, à vrai dire, de ramener la triade à l'unité. M. Maspero a établi que dans les triades « le père et le fils étaient, si l'on voulait, un seul et même personnage et que l'un des deux parents dominait toujours l'autre de si haut qu'il l'annulait presque entièrement : tantôt la déesse disparaissait derrière son époux, tantôt le dieu n'existait que pour justifier la fécondité de la déesse et ne s'attribuait d'autre raison d'être que son emploi de mari. On en vint assez vite à mêler deux personnages si étroitement unis et à les définir comme étant les deux faces, les deux aspects masculin et féminin d'un seul être. D'une part, le père était un avec le fils et de l'autre il était un avec la mère; la mère était donc une avec le fils comme avec le père, et les trois dieux de la triade se ramenaient à un dieu unique en trois personnes[2]. »

En réalité, ce retour à l'unité des triades relève d'un système politique centralisateur plutôt que d'un système théolo-

1) Un dieu peut se combiner aussi avec deux déesses, ou une déesse avec deux mâles.

2) Maspero, *Histoire*, I, p. 104 et 150.

gique. Mais le texte analysé plus haut donne une tout autre impression. Il n'est plus question ici d'une famille divine : c'est une association de trois dieux spirituels : Phtah, l'intelligence suprême, Horus le cœur, c'est-à-dire l'esprit qui anime, et Thot le verbe, instrument de la création : « Celui qui devient Cœur, celui qui devient Langue, en émission de Toum, c'est le grand Phtah. Horus s'est produit (en Toum), Thot s'est produit (en Toum) sous la forme de Phtah : la puissance du Cœur et de la Langue se sont produites en lui ». Aussi Phtah est-il qualifié dans le même texte : « Cœur et Langue de l'Ennéade ». Il semble en résulter que les théologiens de l'époque ramesside essayaient de constituer à côté de l'Ennéade traditionnelle une Trinité-Unité de conception purement métaphysique, celle de Phtah-Horus-Thot =Démiurge-Esprit-Verbe. Mais cette trinité ne se dégage pas des cadres théologiques: elle est subordonnée à Toum et ne peut encore se passer de l'Ennéade.

Un effort plus accentué vers la conception d'une Trinité-Unité apparait dans le papyrus de Leyde, de l'époque des Ramessides, récemment publié par M. Gardiner[1]. Voici comment y est définie la nature du dieu suprême de l'époque, Amon-Thébain : « Trois dieux sont tous les dieux, Amon, Râ, Phtah, qui n'ont pas leurs pareils. Celui dont la nature (litt. le nom) est mystérieuse, c'est Amon; Râ est la tête; Phtah est le corps. Leurs villes sur terre, établies à jamais, sont Thèbes, Héliopolis, Memphis (stables) pour toujours. Quand il y a un message du ciel, on l'entend à Héliopolis; on le répète dans Memphis à Phtah (Neferher); on en fait une lettre, écrite en caractères de Thot, pour la ville d'Amon (Thèbes) avec tout ce qui s'y rapporte. La réponse et la décision sont données à Thèbes, et ce qui sort c'est à l'adresse de l'Ennéade divine, tout ce qui sort de sa bouche, celle d'Amon. Les dieux sont établis pour lui suivant ses commandements. Le message, il est pour tuer ou pour faire

1) Hymns to Amon, ap. *A. Z.*, XLII, p. 35.

vivre. Vie et mort en dépendent pour tous les êtres, excepté pour lui Amon, et pour Râ (et pour Phtah) unité-trinité[1]. »

Malgré l'obscurité de certaines phrases, il ressort que les trois grands dieux de l'époque ramesside constituent une Unité-Trinité, un Dieu en trois personnes, que le texte désigne en ces termes exprès.

Comme l'explique M. Gardiner, la volonté de la Trinité est une; le texte cherche comment fonctionne le mécanisme de cette commune administration du monde. La pensée divine se révèle au ciel sous forme de message *parlé*; le Verbe divin résonne aux oreilles dans la ville d'Héliopolis dont le dieu représente la *face* de la trinité, autant dire la tête pensante. Le message est transmis à Phtah, le *corps* de la trinité; là, il est répété, prend une forme matérielle *et tangible*, une fois transcrit par l'aide de Thot, le scribe des dieux. Quand le message a été à la fois pensé à Héliopolis, et revêtu d'une forme concrète à Memphis, il est soumis, dans Thèbes, à l'approbation d'Amon, le dieu dont *le nom est caché*, l'intelligence invisible. Lui seul imprime l'élan définitif à la pensée divine, et l'envoie comme un ordre de vie ou de mort aux dieux secondaires, soumis à ses lois comme tout le reste des êtres.

Si on compare le texte du papyrus de Leyde à celui de l'inscription gravée sous Shabaca, on lui trouvera, me semble-t-il, moins de subtilité et une sorte de réalisme enfantin. Il semble qu'on ait voulu donner aux hommes une description précise du gouvernement divin, présentée sous une forme tangible et matérielle, et probablement imitée du mécanisme de l'administration terrestre. Le même mélange de mysticisme et de matérialisme se remarque dans la description suivante que le même texte consacre à Amon l'intelligence suprême, qui « a émis Râ et qui s'unit à Toum de telle sorte qu'il ne fait qu'un avec lui ». — Amon, est-il dit, « a son âme au ciel, son corps dans (la nécropole de) l'Amenti, sa statue dans Hermonthis pour servir de support à ses appari-

1) Litt. « totalisés trois ».

tions... Amon (celui qui se cache) se voile pour les dieux, on ne connaît point son aspect... nul dieu ne connaît sa vraie nature, et sa forme n'est point décrite dans les livres... il est trop mystérieux pour qu'on découvre sa gloire, il est trop grand pour qu'on le discute, trop puissant pour qu'on le connaisse... »[1]. A coup sûr, nous sommes loin encore du concept de Dieu Intelligence pure, mais on ne saurait contester qu'il y ait là, en même temps qu'une conception voisine de la trinité hermétique, un effort, parfois heureux, pour définir un dieu, à la fois un et multiple, qui soit avant tout intelligence, esprit et raison.

*
* *

L'intelligence divine, après avoir créé et animé le monde par le Verbe, ne se désintéressait pas de ses créatures et gardait contact avec elles. Quand Platon et avec lui saint Augustin définissent ainsi le pouvoir du dieu Thot : « C'est le dieu Verbe lui-même, le Verbe ailé qui, par le commerce, les arts, la science, circule au travers des hommes, les rapproche, les civilise, sert de messager à la pensée divine[2] », ils reprennent une conception traditionnelle en Égypte, d'après laquelle toute connaissance réside en Dieu ou vient de Dieu. Au papyrus de Leyde on lit, à propos d'Amon : « Son cœur connaît tout, ses lèvres goûtent tout, son Double, c'est toutes les existences nées de sa bouche[3] ». Arts et sciences de tout genre étaient des secrets, des mystères, dont les hommes n'avaient connaissance que par révélation divine. Les papyrus médicaux, par exemple, passaient pour être tombés du ciel, et avoir été trouvés dans les temples au pied d'une statue de dieu[4]. De

1) *Zeitschrift*, LXII, p. 33-34.
2) Reitzenstein, *Zwei relig. Fragen*, p. 81.
3) A. Z., XLII, p. 38.
4) Voir les textes réunis par Weill, *Monuments de la IIe et IIIe dynasties* p. 30 sqq.

même pour les rituels ou livres sacrés : ils parviennent aux hommes par miracle, écrits de la main même du dieu Thot. Comme à l'époque alexandrine, Thot était déjà le grand initiateur de l'humanité en tant que « dieu des paroles divines ». Et comme personnification de la « Langue, il y avait en Thot, le sage, une force plus grande que celle de tous les dieux[1]. » Mais les dieux principaux de chaque ville ne répugnaient pas à jouer eux-mêmes le rôle de providence. Ainsi disait-on d'Amon : « Amon repousse les maux et chasse les maladies; c'est un médecin qui guérit les yeux sans (avoir besoin de) remèdes. »

La parole divine, écrite ou parlée, ne révèle pas seulement la science ; elle fait connaître le sens de la vie, l'intelligence des choses, elle ouvre aux hommes les secrets de la suprême Raison. Dans les écrits hermétiques, le « Verbe » Λόγος signifie « raison » aussi bien que « parole »; dans les textes égyptiens, Thot le dieu de la parole sainte, qui a révélé les arts, les sciences, les lettres aux hommes a comme compagne éternelle *Mâït*, la déesse de la Vérité, de la Justice et de la Raison.

La Vérité est le contraire de l'erreur et du mensonge ; par conséquent, son caractère propre est la science, la justice, la raison[2]. Elle est la substance même du Dieu créateur, elle se confond avec lui, ou pour se servir des expressions liturgiques, Mâït est à la fois la mère du dieu qui l'a créé; sa fille, puisqu'elle est aussi œuvre du dieu; le dieu lui-même puisque Dieu est toute connaissance, toute vérité, toute justice. Elle est si semblable au dieu qu'elle constitue la nourriture journalière des êtres divins ; à elle seule, elle résume toutes les offrandes matérielles et spirituelles, et c'est elle qu'on doit présenter au dieu quand on célèbre l'office divin.

L'offrande d'une statuette de Mâït, la déesse de la Vérité, de la Justice, de la Raison, est toujours représentée à la place d'honneur, sur la paroi du fond, dans les sanctuaires

1) *Recueil de Travaux*, XXIX, p. 174.
2) Pierret, *Études Égyptologiques*, II, p. 94.

égyptiens : c'est donc là l'aboutissement du culte rendu aux dieux. Celui qui offre Mâït, qu'il soit le prêtre ou le roi, est censé prendre à ce moment la personnalité de Thot-Hermès, le « maître de Mâït » ; et voici en quels termes il s'adresse au dieu : « Je suis venu vers toi, moi Thot, (j'arrive) les deux mains réunies pour porter Mâït... Mâït est venue pour qu'elle soit avec toi ; Mâït est en toute place qui est tienne, pour que tu te poses sur elle.. Voici venir les dieux et les déesses qui sont avec toi en portant Mâït, ils savent que tu vis d'elle. Ton œil droit est Mâït, ton œil gauche est Mâït, tes chairs et tes membres sont Mâït... le vêtement de tes membres est Mâït, ce que tu manges est Mâït, ce que tu bois est Mâït, tes pains sont Mâït, ta bière est Mâït... Tu existes parce que Mâït existe.. »[1].

En lisant ces formules, répétées avec plus ou moins de développement dans chaque sanctuaire égyptien et à toutes les époques (à partir du moment où les temples nous ont été conservés, c'est-à-dire depuis la XVIII[e] dynastie), il est difficile de ne point se rappeler ce que Platon nous dit de la Vérité, essence des Dieux.

Voici comment dans le *Phèdre*, Socrate définit la vie divine : « Aucun poète n'a jamais célébré la région qui s'étend au-dessus du ciel, aucun ne la célébrera jamais dignement. Voici pourtant ce qui en est ; car, si l'on doit toujours dire la Vérité, on y est surtout obligé quand on parle sur la Vérité. L'essence sans couleur, impalpable, sans forme, ne peut être contemplée que par l'Intelligence ; autour de l'essence est le séjour de la science parfaite qu'embrasse la Vérité tout entière. Or, la pensée des dieux, qui se nourrit d'Intelligence et de Science sans mélange, — comme celle de toute âme avide de l'aliment qui lui convient, — admise à jouir de la contemplation de l'Être absolu, s'abreuve de la Vérité, et est plongée dans le ravissement ; elle contemple la

1) *Rituel du Culte divin*, p. 138 sqq... « Chapitre de donner Mâït ». Les rois qui sont identifiés aux dieux, disent de même : « Mâït, c'est mon pain » (Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, p. 384-85).

Justice en soi, la Sagesse en soi, la Science qui a pour objet l'Être des êtres. Telle est la vie des Dieux...[1] » L'hymne du rituel égyptien, dont on a lu plus haut la traduction, exprime les mêmes idées sous une forme à peine plus matérielle. Sans examiner ici l'hypothèse d'une influence de la pensée égyptienne sur les théories platoniciennes, on peut conclure que cette doctrine du Logos, le Verbe de raison et de vérité, que les philosophes gréco-alexandrins ont développée avec tant d'amour, avait déjà reçu une expression fort avancée dans les écoles théologiques de l'Égypte.

La sagesse divine a donc révélé aux hommes par sa parole la raison suprême. C'est aux hommes qu'il appartient désormais de suivre la loi morale qui se résume en cette idée : « pratiquer la justice, faire le Vrai. » Celui qui pratique le Vrai continue l'œuvre du créateur, qui, en formant le monde, a voulu l'imprégner de son intelligence. L'homme vicieux, injuste, impie, n'est pas dans le Vrai. Au contraire, suivant les paroles du Livre des Morts, « le juste vit de vérité, se nourrit de vérité » ; pendant la vie, il assure l'ordre commun et s'associe à l'harmonie universelle en pratiquant la justice, la charité ; après la mort, son destin sera de jouir sans cesse de la Vérité : « Ceux qui ont pratiqué la justice lorsqu'ils étaient sur terre et qui ont lutté pour leurs dieux sont convoqués au séjour de la Joie du Monde, pays où l'on vit de justice. Leurs actions justes leur sont comptées en présence d'Osiris, le grand dieu, destructeur de l'iniquité. Et Osiris leur dit : « A vous la justice, justes! unissez-vous à ce que vous avez fait[2]. Vivez des libations de votre bassin : il est tout entier rempli de *Maït* ». Comparez la description que donne Platon[3] de l'existence des justes après la mort : Les âmes immédiatement au-dessus des âmes divines, essayent d'arriver au lieu d'où elles pourront découvrir la *plaine de*

1) Platon, trad., p. 334.
2) Lefébure, ap. *Sphinx*, VII.
3) *Phèdre*, trad., p. 336.

Vérité: là seulement, elles trouveront un aliment capable de nourrir la partie la plus noble d'elles-mêmes. »

Ces spéculations sur la Raison suprême, la Justice-Vérité, ne nous éloignent point de la théorie du Verbe révélateur et éducateur. Les textes égyptiens précisent l'union indissoluble de la Vérité et du Verbe dans une expression caractéristique, un idiotisme intraduisible, qui a épuisé les efforts des égyptologues. Quand un être, humain ou divin, arrive soit par sa naissance, soit par ses vertus ou mérites propres, soit par procédés magiques à l'état de grâce que nous appelons sainteté ou divinité, les Égyptiens disent de lui qu'il *réalise la voix*, qu'il est *Mâkhroou*. Cette épithète caractérise : les dieux; le roi, qui est un dieu vivant sur terre; les hommes défunts qui ont mérité les paradis ou qui se sont munis des rites efficaces pour les atteindre; enfin les hommes vivants en état de grâce, tels que les prêtres célébrant l'office ou les magiciens armés de formules. Réaliser la voix, cela veut dire avoir à sa disposition le Verbe créateur qui donne toute puissance à n'importe quel moment et en toute occasion. Le dieu ou l'homme est-il en danger? la parole divine, dont il articule les sons renversera ses ennemis; a-t-il faim? les « offrandes sortiront à la voix » dès que leur nom aura été prononcé, car le miracle de la création par le Verbe se renouvelle dans tout temple et tout tombeau où l'on dit la parole efficace; a-t-il besoin d'une justification devant le tribunal d'Osiris? la parole divine, vraie par sa nature, donne à qui la possède, la justice et la vertu. Une expression si complexe peut se commenter, non se traduire. Aussi les égyptologues ont-ils, chacun à leur tour, essayé vainement de rendre ces mots « Mâkhroou » : les traductions proposées par Devéria et Naville « triomphant », par Maspero « juste de voix », par Pierret « véridique », par Virey « celui qui réalise en parlant, dont la voix fait être vraiment », par moi-même « créateur par la voix, doué de voix créatrice[1] », sont inhabiles à rendre tout le sens de l'expression.

1) *Rituel du culte divin*, p. 161 sqq.

Ceci reste néanmoins que, pour caractériser la force, la sagesse, la vertu des êtres divins, les Égyptiens ont associé le *Verbe* et la *Raison* dans une expression composée, dont les deux termes correspondent aux deux sens du mot, non moins intraduisible, Λόγος, dont usent les textes hermétiques.

*
* *

Il résulte de cette revision sommaire que, pour les Égyptiens cultivés de l'époque pharaonique et des millier sd'années avant l'ère chrétienne, le Dieu était *conçu comme une Intelligence qui a pensé le monde, et qui a trouvé le Verbe comme moyen d'expression et comme instrument de création.* Cette parole créatrice, qui résonne parfois au ciel telle que le tonnerre, n'atteste pas seulement la puissance du Dieu, et n'inspire pas seulement la terreur Elle révèle aux hommes la science, la raison, la justice : ce qui se résume en un seul mot, la Vérité. Nous pouvons donc affirmer que les écrits hermétiques, par la théorie du Verbe créateur et révélateur ont donné une forme, sans doute nouvelle et variée, à une idée ancienne en Égypte, et qui faisait partie essentielle du vieux fonds de la culture intellectuelle, religieuse et morale.

Al. Moret.

THÉODORE DE PHILAE

En l'an 886 de l'ère des Grecs (575 ap. J.-C.), un missionnaire nommé Longin, évêque des Nobades récemment convertis au christianisme, était rappelé en Basse-Égypte pour participer à l'élection d'un patriarche alexandrin. Il se mit en route, et, quand il arriva aux frontières de l'empire romain, dans l'île de Philae que couvrait presque entière son grand temple d'Isis, consacré désormais au martyr saint Etienne, il rencontra l'évêque du lieu, Théodore, avec lequel il devisa des malheurs de l'Église jacobite, dont ils étaient membres tous deux. Longin pria son hôte de l'accompagner; l'autre l'assura de sa bonne volonté, mais s'excusa sur sa vieillesse : car il y avait alors à peu près cinquante ans, ajoute Jean d'Ephèse, auteur de ce récit, qu'il avait reçu l'ordination épiscopale des mains de Timothée, pape d'Alexandrie [1].

Voici donc, enfin, une date précise dans la vie de Théodore de Philae : ce fut Timothée III (518-535) qui le fit évêque, en 525, ou 526 au plus tard. Parmi les nombreuses inscriptions dont il chargea les murs du temple, une seule porte date : elle est de l'an 577. Fort de ce renseignement, qui était unique à l'époque où il écrivait, Letronne le faisait vivre et agir sous le règne de Justin II : ses débuts se placeraient aux alentours de l'an 560 [2]. M. Révillout, dans son mémoire sur les Blemmyes [3], faisait déjà remonter son avènement jusqu'en 540. Le texte de Jean d'Ephèse nous apporte enfin la vérité : vérité que la vie fort longue de notre évêque a faite bien différente de ces premières suppositions.

1) J. Eph., *Hist. ecclés.*, IV, 9 (trad. Schönfelder).

2) Letronne, *Histoire du christ. en Nubie et en Abyssinie* (dans les *Œuvres choisies*, t. I. p. 90).

3) E. Révillout, *Mémoire sur les Blemmyes*, p. 69 et 73.

L'écrivain syriaque nous parle à trois reprises de Théodore, toujours incidemment. On peut, de ces phrases heureusement très nettes, tirer un résumé complet de la vie du personnage jusqu'au jour où la conversion de la Nubie fit de lui une des célébrités de l'Orient monophysite. Il ne pouvait guère avoir moins d'une trentaine d'années, quand le patriarche le jugea digne de régir un diocèse : sans doute même était-il plus âgé, puisque le prêtre Julien, en 545, le trouva « très vieux[1] ». C'est donc, vraisemblablement, dans les dernières années du ve siècle, entre 490 et 495, que naquit le futur évangéliste des Nobades.

On ne nous dit pas quelle ville, en 525, eut l'honneur de le recevoir pour évêque. Mais en 575 il siégeait à Philae : lors du retour de Julien, c'est-à-dire, nous le verrons, vers 545, il était déjà installé dans son île frontière. Or, c'est un fait bien connu que l'Église d'autrefois interdisait presque absolument le transfert d'un évêque, d'un diocèse en un autre. Un contemporain de Théodose, Anthime, qui fut patriarche de Constantinople en 535, avait, pour venir occuper ce poste éminent, quitté sa première résidence de Trébizonde ; c'est un des griefs qui déterminèrent, en 536, le pape et les évêques du concile de Constantinople[2] à le déposer. Par conséquent, sauf des cas exceptionnels, on demeurait toute la vie évêque du même diocèse ; et si Théodore se trouvait à Philae en 545, c'est qu'on l'y avait nommé dès le premier jour, en 525.

On peut aller plus loin, et conclure, avec grande vraisemblance, qu'il était né en cette même localité dont la direction spirituelle lui fut plus tard confiée. C'était « le peuple et le clergé » qui élisaient leur pasteur ; dans les petites villes, ils devaient donc presque fatalement choisir un concitoyen ; les étrangers, d'ailleurs, devaient être rares à Philae, à supposer

1) J. Eph., IV, 49 : « einem sehr alten Bischof ».
2) V. par ex. la lettre d'Agapit à Pierre de Jérusalem (Mansi, *Concil.*, t. VIII, p. 922).

que ce patriotisme local ait fait défaut. Donc, Théodore dut naître dans une de ces familles chrétiennes déjà fixées dans l'île au v[e] siècle[1] et, naturellement, gagnées à l'hérésie monophysite. Il se destina peut-être à la vie monastique; on peut le supposer du moins, car l'épiscopat égyptien ne se recrutait guère que dans les couvents. En 525, sa ville natale le désigna comme évêque. Il vint à Alexandrie[2], seul voyage en terre byzantine qu'il effectua jamais; le pape Timothée III le confirma dans sa dignité, et le renvoya en Thébaïde.

Il vécut là, une dizaine d'années, dans une obscurité totale. Deux grands faits, qui se rattachent à l'histoire générale de l'empire byzantin, l'en tirèrent et le mirent en lumière : l'expédition de Narsès et la venue du missionnaire Julien. M. Révillout estime que les deux événements sont à peu près contemporains, opinion qui me paraît difficile à soutenir. Ce point de chronologie étant un des plus contestés de l'histoire de Nubie, je crois utile de m'y arrêter un instant.

On sait que depuis l'année 451, grâce à un traité conclu avec le général romain Maximin, les Blemmyes, habitants de la Basse-Nubie, avait obtenu le libre exercice du culte païen dans le temple de Philae[3]. Au vi[e] siècle, Justinien voulut faire cesser ce scandale : par ses ordres, le Persarménien Narsès, avec quelques troupes, vint sur les lieux, emprisonna les prêtres d'Isis et envoya les idoles à Constantinople[4]. Il préparait par là la christianisation de la Nubie. Mais il est intéressant de remarquer que Narsès déposséda *les Blemmyes* de leur droit : or, quand se présentèrent les premiers missionnaires de l'Évangile, ils ne trouvèrent au sud de Philae qu'un royaume constitué, paraissant tranquille et pacifié, et qui était celui *des Nobades*[5]. Dans l'intervalle, la guerre avait sévi

1) V. plus bas, p. 313.

2) C'était l'usage pour les nouveaux élus (V. Amélineau, *Un évêque de Keft au vii[e] siècle*, dans *Mém. présentés à l'Inst. égyptien*, t. II, p. 368).

3) Letronne, *l. l.*, p. 75.

4) Proc., *Bell. Pers.*, I, 19.

5) J. Eph., vi, 6, 7, etc...

entre ces deux races barbares, et les derniers, complètement victorieux, avaient supplanté leurs adversaires, comme en fait foi l'inscription triomphale gravée par le roi Silco sur un mur du temple de Qalabcheh (*Talmis*). Comme la guerre, au dire de Silco, paraît avoir duré au moins deux ans[1], on voit qu'il s'est nécessairement écoulé quelques années entre le moment où Narsès détruisit les derniers restes de paganisme à Philae et interdit l'accès du temple aux Blemmyes, et l'époque où la mission chrétienne, passant la frontière, vint apporter la nouvelle foi à la cour d'un roi nobade.

Narsès, ancien sujet perse, passa au parti des Romains en 530[2]. En 538, il partit pour la guerre d'Italie, où il fut, pendant deux ans, un des lieutenants de Bélisaire, qui, se méfiant de lui, le renvoya en 540. Mais Narsès ne quitta pas pour cela la péninsule ; il s'attacha à la fortune du préfet du prétoire Athanase, au moment où celui-ci venait de débarquer[3]. On perd sa trace ensuite, mais tous les généraux, ses compagnons inséparables, sont encore signalés en Italie dans les années suivantes[4]. Il ne dut sans doute quitter le pays que pour être envoyé à la guerre perse, au cours de laquelle il trouva la mort en 543[5]. Son passage en Égypte se place donc entre 530 et 538 : soit probablement vers 535, époque de paix relative qui permit à Justinien d'employer à une besogne aussi infime que la destruction de quelques idoles à Philae, un de ses capitaines les plus estimés.

Arrivons maintenant à l'autre événement important : l'envoi d'une mission en Nubie. Théodose, successeur de Timothée III sur le siège de saint Marc, avait été déposé par l'empereur pour son refus de reconnaître l'orthodoxie du concile de Chalcédoine. La date de cet attentat a été l'objet de bien des discussions et de bien des hypothèses, à mon avis erronées ;

1) Cf. l. 15-16 : ἐπολέμησαν ..... ἔτι ἅπαξ.
2) Proc., *Bell. Pers.*, I, 15.
3) Proc., *Bell. Goth.*, II, 29.
4) *Ibid.*, III, 3, etc...
5) Proc., *Bell. Pers.*, II, 25.

je crois pouvoir affirmer avec certitude que ce fut en 537. Théodose a été élu en février 535[1]; chassé du siège de saint Marc par une sédition qui lui opposa Gaïanus, il fut restauré trois mois après[2], sur l'ordre de l'impératrice Théodora, par le cubiculaire Narsès, non pas celui que nous venons de voir à l'œuvre dans l'île de Philae, mais son homonyme, beaucoup plus illustre, que devait immortaliser la conquête de l'Italie. Narsès arriva donc au mois de mai 535. Pendant quatorze mois, il eut à défendre contre le peuple ameuté le pape Théodose, jusqu'à ce que celui-ci, lassé, acceptât l'invitation de l'empereur et s'embarquât pour Constantinople; cette fuite eut lieu, en conséquence, vers le mois de juillet 537. Cette conclusion est confirmée par ce fait que, dès 538, on constate la présence de Narsès en Italie : or il ne revint plus en Égypte, occupé désormais de soins plus importants; son séjour à Alexandrie ne peut donc s'être prolongé au delà de l'année 537.

Théodose arriva donc à Byzance vers la fin de 537. Après de longues discussions, il fut déposé (538) et exilé en Thrace, à Derkos[3]. Il en revint, d'ailleurs, grâce à la protection de la basilissa, et en 539 ou 540 il s'installait définitivement à Constantinople où il devait mourir en 566. Là, il conçut un vaste projet; l'expédition de Narsès avait sans doute attiré l'attention du monde chrétien sur la Nubie : Théodose rêva de la convertir. L'impératrice, dont les sympathies pour l'hérésie monophysite étaient notoires, seconda son protégé dans ce dessein. Tous deux envoyèrent un prêtre de leur secte, nommé Julien, avec mission de répandre l'Évangile chez les Nobades. Julien réussit brillamment; puis, ayant séjourné deux ans dans sa récente conquête, il revint à la cour de Byzance, où l'impératrice l'accueillit avec honneur[4]. Or Théo-

1) La mort de Timothée III, son prédécesseur, est fixée au 13 Mechir par le Synaxaire et par Sévère (éd. Evetts, p. 191).

2) Liber., *Brev.*, c. 20; Zach. le Schol., IX, 19.

3) J. Eph., *Comment. de Beat. Or.*, c. XXV. Il y resta quelque temps, car Jean d'Éphèse le visita souvent (saepius) à Derkos.

4) J. Eph., *Hist. eccles.*, IV, 7.

dora est morte en 548. Pour que le prêtre Julien ait pu quitter Constantinople, passer deux ans au delà des cataractes, et trouver à son retour sa souveraine encore vivante, il faut qu'il se soit mis en route au plus tard vers 545. D'autre part, nous venons de voir que l'autre parrain de sa mission, le patriarche Théodose, n'a habité la capitale de l'empire, d'une manière suivie, qu'à partir de 540. Le départ de Julien pour la Nubie a donc eu lieu entre les années 540 et 545.

C'est l'époque des grandes tentatives d'expansion chrétienne en dehors de l'empire. En 543, sur la demande du Ghassânide Hâreth ibn Djabalah, on envoyait un évêque chez les Arabes de Syrie[1]. Je dois à l'obligeance de M. Diehl l'idée de ce rapprochement, qui permet peut-être de décider la date exacte du départ de Julien : ce serait la même année 543, ou à peu près.

Pendant ce temps, l'obscur évêque de Philae avait profité des circonstances. Les murs du grand temple d'Isis sont ornés d'inscriptions triomphantes, relatant la transformation de l'édifice en une église dédiée à Saint-Etienne[2]. Ces textes, que Letronne classait aux environs de l'an 560, doivent évidemment remonter beaucoup plus haut : sans doute aux environs de 535, dès que Narsès eut emprisonné les prêtres païens. La seconde cour du temple, derrière le deuxième pylône, devint le cœur du nouveau bâtiment : c'est là qu'on a retrouvé l'autel, encore debout à la place où le consacra Théodore. La dernière trace officielle de paganisme avait disparu de l'Égypte byzantine.

Puis arriva Julien; deux années s'écoulèrent, pendant lesquelles l'apôtre convertit le roi des Nobades et la majeure partie de son peuple. Vers 545, jugeant sa tâche finie et le terrain suffisamment défriché, il descendit le cours du Nil et reparut à Philae[3]. Comme il lui fallait un successeur pour

1) J. Eph., *Comm.*, 50.
2) Lefebvre, *Inscr. chrét. d'Égypte*, n°s 587 et suivants.
3) J. Eph., *Hist. ecclés.*, IV, 7.

affermir dans leur foi les catéchumènes barbares, il s'adressa à l'évêque de cette ville, le plus voisin et sans doute le mieux instruit de leurs mœurs. Théodore accepta : son rôle important commençait.

Il vint lui-même en Nubie; nous n'avons sur son séjour aucun renseignement, mais il devait rester beaucoup à faire après le court apostolat de Julien. Sans doute il dut parcourir les villages, prêcher les populations, organiser le culte : et plusieurs des églises contenues dans les temples, païens jadis, de la Nubie, lui doivent probablement leur existence. Il resta chez les Barbares environ six ans : du moins peut-on affirmer qu'il quitta le royaume nobade en 551, et c'est la seconde date certaine de sa biographie. Voici, en effet, ce que raconte Jean d'Éphèse à propos de cet épisode : « Ensuite il (Julien) partit, et confia le peuple entier à un certain Théodore, un évêque très âgé, qui résidait dans le bourg appelé Philae, à la limite de la province de Moyenne-Thébaïde (*sic*). Cet évêque vint donc, les visita et les instruisit : puis il retourna dans sa ville. Ils restèrent en cet état l'espace d'environ dix-huit ans. C'est alors que Longin se déguisa (il était retenu en surveillance à Constantinople) et se rendit auprès d'eux. Il les instruisit, leur prêcha de nouveau la foi, et baptisa les païens qui restaient encore[1] » etc... Longin, est-il dit ailleurs[2], avait été nommé « évêque des Nobades » par le patriarche Théodose à son lit de mort (566) : nous verrons plus loin dans quelles circonstances. Retenu de force par Justin II, il ne put s'enfuir et arriver dans son diocèse que trois ans plus tard, en 569. Puisque les Nobades restèrent dix-huit ans sans pasteur, c'est donc que Théodore les avait quittés en 551.

Théodore se jugeait sans doute, dès lors, trop vieux pour le dur métier de missionnaire en Nubie. Mais revenu en son diocèse de Philae, il ne se désintéressa pas pour cela des

1) J. Eph., *Hist. ecclés.*, IV, 49.
2) *Ibid.*, IV, 8.

affaires de Nubie. Il continua à surveiller, de loin, la nouvelle province du christianisme, à présider aux derniers travaux accomplis pour l'organiser. Nous en avons une preuve inattendue dans une inscription copte trouvée sur un mur du temple de Dendour, et qui doit nous arrêter un instant : non pas tant pour son intérêt, en lui-même assez secondaire, mais parce que son premier éditeur et commentateur, M. Révillout, a tiré de son texte des conclusions trop hardies à mon avis, qui lui donneraient une importance à laquelle elle n'a pas droit. Je reproduis la traduction qu'il en donne lui-même[1] :

« Par la volonté de Dieu et par l'ordre du roi Ergamène[2] et du zélé dans les choses de Dieu, Joseph, exarque de Talmis; après avoir reçu la croix de la main de Théodore, évêque de Philée, moi, Abraham, cet humble prêtre, j'ai planté la croix le jour où ont été placés les fondements de cette église, qui est le 27 de tobé, indiction septième. Resplendissait à cette solennité... avec Paphnuti le stéphore, Epiphane le garde des sceaux, Marc le vérédarius. Que tous ceux qui liront ces lignes aient la charité de prier pour moi. »

Quel est ce Joseph, décoré dans notre inscription du titre d' « exarque de Talmis »? Et d'abord, que signifie ce titre lui-même? Pour M. Révillout, il n'y a pas de doute : c'est un fonctionnaire byzantin, analogue aux autres exarques de l'empire, c'est-à-dire à l'exarque d'Afrique ou à celui d'Italie. Nous aurions ainsi la preuve d'un grand fait historique complètement ignoré jusqu'à ce jour : les armées romaines lors de l'expédition de Narsès à Philae, auraient continué vers le sud et franchi ainsi la frontière fixée par Dioclétien; elles se seraient alliées aux Nobades pour écraser les Blemmyes, et, la victoire obtenue, il serait intervenu un

1) E. Révillout, *Mém. sur les Blemmyes*, p. 5.

2) Le texte porte ЄΙΡΠΑΝΟΜЄ. J'ai eu l'occasion de vérifier sur place, et je puis certifier que la correction en 'Εργαμένης n'est pas justifiée.

accord entre les confédérés : le gouvernement de l'ancien pays des Blemmyes aurait été partagé entre le roi barbare et un officier romain. On voit quelle portée aurait cette inscription, ainsi interprétée[1].

Mais, tout d'abord, il est permis de s'étonner du silence universel des historiens à l'égard d'un fait aussi considérable, et, à tout prendre, aussi glorieux pour Justinien. Procope notamment, le panégyriste du règne, avait une occasion tout indiquée de nous l'apprendre, puisque c'est lui précisément qui nous fait connaître l'expédition de Narsès. Il serait étrange qu'ayant mentionné l'expulsion des prêtres païens de Philae, il ait oublié le résultat principal de la campagne, la restauration du pouvoir impérial dans l'ancienne Dodecaschœnos. Examinons maintenant le style du document. Joseph y est appelé : « le zélé dans les choses de Dieu », et rien d'autre. C'est un titre étrange pour un exarque. Qu'on se rappelle seulement les expressions qu'emploient les inscriptions, à peu près contemporaines, qui ont été gravées à Philae en l'honneur de plusieurs ducs de Thébaïde ou autres hauts fonctionnaires de la hiérarchie byzantine : ils sont nommés πανεύφημος, μεγαλοπρεπέστατος, ἐνδοξότατος[2]. Mais « le zélé dans les choses de Dieu » convient à un ecclésiastique plutôt qu'à un chef d'armée[3].

En second lieu, le mot ἔξαρχος, comme le remarque d'ailleurs M. Révillout, a aussi, à côté de son sens civil, un sens ecclésiastique : il désigne parfois le vicaire, le délégué d'un évêque dans une province soumise à son obédience. Or, rien n'indique qu'il s'agisse ici d'un « magistrat séculier », ni surtout qu'il possède, comme le veut l'auteur, « la prééminence sur l'évêque Théodore. » Nous voyons seulement qu'il est le représentant d'une autorité autre que celle du roi,

1) Révillout, *op. cit.*, p. 69-72.

2) Lefebvre, *Inscr. chrét. d'Eg.*, 584, 592, 596.

3) Si l'on veut absolument faire de Joseph un fonctionnaire civil, il ne peut être que le gouverneur de Talmis au nom du roi nobade : ce qui est peu vraisemblable.

ce qui peut s'entendre fort bien de l'autorité religieuse. Bien plus, si l'exarque est un envoyé de l'empereur, il doit être catholique : en ce cas, comment expliquer sa présence au milieu d'une cérémonie jacobite que, pour comble d'ironie, il serait appelé à présider? On peut répondre, je le sais, que la politique permet bien des accommodements avec le ciel, et que Théodore de Philae, l'évêque monophysite, se trouve nommé dans une inscription en compagnie d'un autre Théodore, duc de Thébaïde[1]. Mais ici, en Nubie, le cas est tout différent : Jean d'Éphèse rapporte que Justinien essaya particulièrement de répandre le catholicisme chez les Nobades; il envoya dans ce but une mission qui échoua[2]. S'il était, par la suite, devenu maître du pays au point d'imposer sa corégence au prince barbare, il aurait bien eu, par surcroît, le pouvoir de lui imposer ses préférences en matière de foi.

Quant aux officiers cités à la fin du document, pourquoi seraient-ils « purements civils »? Il y en a trois; le premier, le στεφαρος, même corrigé en στεφηφορος pour στεφανηφορος, porte un titre inconnu dans toute hiérarchie officielle du temps, aussi bien civile que religieuse. Le garde des sceaux n'a rien de caractéristique : les évêques avaient leur sceau aussi bien que les gouverneurs de province; de même pour le *veredarius* ou courrier. Au surplus, j'admets que ces employés appartiennent à une hiérarchie civile : cela prouve-t-il la présence en Nubie d'un fonctionnaire byzantin? Pourquoi les attribuer comme subordonnés à l'*exarque Joseph* plutôt qu'au roi? Ils font évidemment partie de la cour d'Eirpanome, copiée sur celle des empereurs.

Enfin, comment se représenter cette sorte de « condominium » exercé par le *basileus* des Romains et un roitelet nobade? Où trouve-t-on quelque chose d'analogue? Cette idée de gouvernement indivis est absolument étrangère à l'antiquité. Le roi des Nobades aurait pu se reconnaître le

1) V. plus bas, p. 311.
2) J. Eph., IV, 6.

vassal de Justinien, comme ce phylarque arabe dont M. Révillout invoque l'exemple : mais non pas partager l'autorité avec un fonctionnaire impérial.

Une dernière remarque : la création de cet exarchat serait due, dit-on, à Narsès le Persarménien, le même qui chassa de Philae les prêtres païens, aux environs de l'an 535. Or l'Édit de Justinien sur l'organisation du diocèse égyptien parle de la Thébaïde comme d'un *limes*[1], preuve que cette province était frontière et qu'il n'existait au delà des cataractes aucun territoire romain. M. Révillout explique cette difficulté en disant que, dans l'intervalle qui sépara l'expédition de Narsès et la publication de l'Édit, l'exarchat avait été perdu. Cette hypothèse est inacceptable : l'édit sur l'Égypte fut promulgué en 554, et l'inscription de Dendour, preuve unique de l'existence de ce soi-disant exarchat, est placée par M. Révillout lui-même en 559, cinq ans après.

Cette date de 559 est à peu près sûre, en effet. L'indiction VII ne peut désigner l'an 544, puisqu'à cette époque Théodore était encore en Nubie; il aurait dû, en ce cas, présider lui-même la cérémonie : tandis que l'inscription dit clairement qu'au moment de la dédicace, Théodore était à Philae et a délégué Abraham. Nous ne pouvons donc pas remonter plus haut que 551, date du départ de Théodore. D'autre part, on ne peut descendre plus bas que l'année 569, car dès lors la Nubie a un évêque spécial, Longin, et Théodore ne se mêle plus de ses affaires. Entre 551 et 569, il n'y a qu'une seule année qui puisse se désigner comme « indiction septième » : c'est celle qui court de septembre 558 à septembre 559. Le 27 tybi, indiction VII, c'est le 22 janvier 559.

Il faut donc, malheureusement, resserrer en des bornes beaucoup plus étroites les déductions que nous tirerons de ce document. Théodore, retiré à Philae depuis 551, continuait à veiller sur les destinées de la Nubie chrétienne. Il envoyait, pour le représenter, des vicaires qui portaient le

1) Just., édit XIII, 3, 1.

titre ecclésiastique d'exarques. Joseph, l'un d'entre eux, chargé du district de Talmis, transforma, en 559, le temple de Dendour en église.

Cette situation dura dix ans encore. Mais, en 566, se sentant près de sa fin, le patriarche Théodose voulut fonder définitivement cette église exotique qui était son œuvre. Il la jugea assez forte pour mener une existence séparée, et il lui donna un évêque spécial dans la personne de Longin[1]. En 569 seulement, l'élu, échappé aux embûches du catholique Justin II, qui voyait avec inquiétude l'extension de la secte monophysite, put rejoindre son poste. Dès lors, Théodore redevint ce qu'il était avant 545 : un simple évêque de Philae.

Mais il était désormais célèbre; la rapide conversion du peuple entier des Nobades, l'habileté avec laquelle les missionnaires successifs avaient introduit dans le pays la foi monophysite, en dépit des efforts et des colères de deux empereurs, tous ces événements survenus au milieu des pires persécutions religieuses, avaient eu un vaste retentissement dans tout l'Orient. On en voit la preuve dans l'autorité particulière dont jouissent ces apôtres : quand il s'agit, en 575, de donner un successeur au patriarche Théodose, l'évêque des Nobades, Longin, fut expressément mandé à Alexandrie; Théodore, lui aussi, reparaît dans l'histoire à cette occasion. Il assistait depuis trente ans à la décadence de plus en plus profonde du monophysisme. Pendant l'interminable exil de Théodose (537-566), des patriarches melkites, imposées par le basileus, avaient occupé le siège de saint Marc, persécuté les fidèles, anéanti presque l'hérésie dans la Basse-Égypte. Le parti était si intimement désorganisé qu'après la mort du lointain pontife, survenue en 566, on laissa passer dix ans sans que les diverses sectes qui rongeaient le jacobitisme pussent s'entendre sur le choix d'un successeur[2]. Enfin, en 575, deux hommes décidés, l'archiprêtre Théodose et

1) J. Eph., IV, 8.
2) J. Eph., *Hist. ecclés.*, IV, 12.

l'archidiacre Théodore, de l'église alexandrine, tentèrent un effort désespéré. On savait Longin tout dévoué au parti sévérien, qui représentait l'orthodoxie au sein du monophysisme; on lui écrivit, le priant de venir près d'Alexandrie, pour participer à l'élection d'un archevêque. Longin se rendit à cet appel, et, en 575, au moment de repasser la cataracte de Syène, il se rencontra une dernière fois avec le vieil évêque de Philae, resté à son poste. Il lui expliqua la situation, le pressa sans doute de le suivre : l'autre se trouvant trop âgé pour accomplir ce périlleux voyage en terre catholique, se contenta de donner à Longin plein pouvoir de le représenter au conciliabule secret qui devait mettre fin à la vacance du siège pontifical. Ils furent, à cette élection, les seuls d'entre les Egyptiens qu'on appela à donner leur avis : ce qui nous peint suffisammnt l'estime où on les tenait. On sait que les espérances qu'ils purent concevoir à ce sujet furent cruellement déçues, car l'entreprise aboutit à un nouveau schisme[1] : ils choisirent un certain Théodore, à qui le clergé d'Alexandrie, furieux de n'avoir pas été consulté, opposa un nommé Pierre. Et l'anarchie fut aggravée.

Théodore de Philae vécut cependant assez pour voir une paix relative se rétablir dans l'Église d'Égypte. Pierre ne siégea que deux ans, et, en 577 ou 578, un nouveau patriarche, Damien, réunit enfin les suffrages de la majorité des Coptes; or, à cette date, le vieil évêque de Philae n'avait pas encore quitté ce monde. Quand le duc de Thébaïde, appelé lui aussi Théodore, répara le quai de la petite île en l'an 577, ce fut encore son homonyme, bientôt nonagénaire, qui récita en sa présence les prières pour la durée et l'efficacité de cet ouvrage[2]. C'est le dernier témoignage de son activité : après quoi on perd sa trace, et cette fois pour ne plus la retrouver.

1) J. Eph., *Hist. ecclés.*, IV, 10-11.

2) Lefebvre, *Corpus des inscr. chrét. d'Eg.*, n° 584 : « grâce aux prières des saints martyrs et du très vénérable (ὁσιωτάτου) ambâ Théodore, évêque. »

Quand mourut-il? Sans pouvoir fixer une date précise, je crois qu'il dut rendre le dernier soupir entre 578 et 584. Voici pourquoi. Un successeur du duc Théodore, un certain Fl. Damonikès[1], exécuta d'autres travaux de réparation au mur d'enceinte de Philae : travaux qui furent achevés, d'après une inscription commémorative[2], le 15 Khoïak de la troisième indiction, pendant l'épiscopat d' « Apa Daniel ». Ces ouvrages de fortification doivent être la suite et le complément de ceux qu'avait dirigés le duc Théodore en 577; je crois donc que ces deux événements doivent se placer à des dates aussi rapprochées que possible. La troisième indiction dont il est ici question serait donc l'année 584-585, et par suite l'évêque Daniel siégeait déjà le 11 décembre 584 (15 Khoïak indiction III). Théodore, donc, a dû mourir aux alentours de l'an 580, âgé d'environ 90 ans[3].

La biographie de l'évêque de Philae, telle que je viens de l'esquisser, ne serait pas complète si je laissais de côté un problème posé par Letronne en 1833, et qui depuis n'a pas encore reçu de solution définitive : Théodore a-t-il été le fondateur de l'évêché de Philae? Letronne l'avait affirmé[4], mais

1) Je crois avoir établi cette date dans une étude sur *Fl. Marianos, duc de Thébaïde* (Bull. de l'Instit. franç. d'Arch. Orient. du Caire, t. VII).

2) Lefebvre, 592.

3) Je n'ai pas voulu tenir compte de l'inscription funéraire publiée par Bouriant (*Monuments coptes du Musée de Boulaq*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr.*, t. V), quoiqu'on l'ait parfois considérée comme l'épitaphe de Théodore. Si cette hypothèse était justifiée, il serait mort en avril (pharmôthi) 582, car je crois lire ΙΝΔΙΚΤΙΟ[ΝΟϹ ΙЄ, indiction XVe. En outre, Théodore, en considération, sans doute, du rôle joué par lui en Nubie, aurait reçu le titre d'archevêque (ΑΡΧΗΠΙϹΚΟΠΟϹ, *sic*) : car tel est le titre du défunt sur sa pierre tombale. Ces résultats sont intéressants; malheureusement, je ne vois pas le moindre indice permettant d'assimiler le Théodore dont nous avons l'épitaphe, avec l'apôtre des Nobades. L'emploi du copte dans l'inscription, la ferait plutôt estimer moins ancienne; le nom, au reste, est assez fréquent pour que deux évêques de Philae aient pu le porter au cours des temps, sans coïncidence extraordinaire.

4) Par ex., p. 81, note 2; et *passim*.

son assertion a été récemment contestée par M. Wilcken[1]. Le texte de Jean d'Éphèse apporte dans la discussion un argument nouveau, qui permet de conclure négativement.

On connaissait déjà une lettre du patriarche d'Alexandrie saint Athanase, adressée aux habitants d'Antioche, et qui cite un certain Marc, *évêque de Philae*, parmi les membres d'un concile provincial tenu à Alexandrie en 362[2]. Ce texte, décisif en apparence, n'a en réalité pas grande valeur : comme le fait remarquer Letronne, les autres évêques cités avec lui sont tous de Basse-Égypte ou de Libye (sauf un qui vient d'Arsinoé du Fayoum). La présence de cet unique représentant de la Thébaïde dans un concile aussi éloigné de son poste s'explique malaisément, et peut-être faut-il accepter la correction de Letronne, qui propose de lire Σίλων au lieu de Φίλων : l'évêque Marc serait, en ce cas, originaire du Delta comme la majorité de ses collègues du concile.

Un argument plus probant est mis en avant par M. Wilcken, dans un article publié en 1901 dans l'*Archiv für Papyrusforschung*. Le musée de Leyde possède une requête sur papyrus, adressée par un nommé Appion, évêque de Syène, aux empereurs Théodose II et Valentinien III. Il y est question des églises situées à Philae, preuve que le christianisme existait en tout cas dans l'île bien avant la disparition du paganisme et la conversion du temple en église. Ces églises dont l'existence nous est ainsi révélée par hasard, ne paraissent pas avoir fait partie du diocèse d'Appion : l'évêque s'intitule en effet « évêque de Syène, de Contra-Syène et d'Éléphantine », sans parler de Philae. Si cette île lui avait appartenu, il serait étrange qu'il l'eût omise dans cette énumération détaillée. La phrase suivante, qu'on lit dans sa requête, est plus nette encore : je n'en donne pas une traduction littérale, que les lacunes du papyrus rendent impossible, mais seule-

1) Cf. Wilcken, *Heidnisches und Christliches aus Aegypten* (dans *Archiv für Papyrusforschung*, t. I, p. 399-400).
2) *Patrol. gr.*, t. XXVI, p. 808 : Μάρκος Φίλων.

ment le sens général, qui est évident : « ... Je vous supplie d'ordonner à vos troupes de veiller à la sécurité de mes saintes églises, de même que les troupes cantonnées dans le poste appelé Castra, à Philae, ville de votre province de Thébaïde supérieure, portent secours aux saintes églises de Dieu qui sont à Philae ». Ainsi, il y a une distinction bien nette entre les deux groupes d'églises, celles qui sont sous la dépendance d'Appion, qu'il appelle les siennes et qui sont menacées par les Barbares ; d'autre part, celles qu'il nomme simplement « les églises de Philae », et qui sont en sûreté. On ne peut pas conclure de ce passage, d'une façon absolument certaine, que les communautés chrétiennes de Philae étaient indépendantes de l'autorité d'Appion ; mais la chose est néanmoins des plus probables.

« Peut-être, ajoute M. Wilcken, y avait-il à Philae un évêque particulier ». La conclusion est, en effet, des plus vraisemblables, si l'on accepte la conjecture exposée plus haut. Si l'île ne se rattachait pas au diocèse de Syène, quelle pourrait avoir été sa situation dans l'Église égyptienne ? Il serait sans exemple qu'une communauté ait vécu sans supérieur ecclésiastique. Déjà, le papyrus de Leyde permettrait presque d'affirmer qu'au début du v[e] siècle, il existait un évêque distinct pour Philae. Mais on peut faire usage d'un troisième argument, qui me paraît plus décisif, tiré de la vie même de Théodore.

Théodore, en effet, vint occuper son siège en 525. Ce n'est donc pas Narsès qui l'a installé, puisque le général byzantin ne parut à la frontière de Nubie que vers 535 ; dix ans auparavant, il était encore sujet du roi de Perse. Donc, du temps où le grand temple d'Isis était encore aux mains des prêtres païens, l'îlot avait déjà un évêque ; la création de ce siège épiscopal n'est nullement, comme le supposait Letronne, la conséquence de l'expédition romaine. Ainsi tombe l'unique argument que l'on pouvait invoquer en faveur de la priorité de Théodore : au contraire même, le papyrus de Leyde nous autorise à croire que, déjà au début du v[e] siècle, Philae

était comptée comme évêché dans la géographie du diocèse égyptien.

Quant à la personne même de Théodore, tout ce qui précède prouve assez, sans que j'aie besoin d'y insister, qu'il était monophysite ; c'est par erreur que M. Révillout en fait un melkite, envoyé par Justinien. Certes, il est curieux de le trouver en si bons termes avec le duc de Thébaïde : la persécution, si violente à Alexandrie, ne parvenait donc pas à pénétrer la province. Mais il n'en est pas moins vrai que la conversion de la Nubie est l'œuvre exclusive du parti jacobite. Parmi les arguments que produit M. Révillout, on me permettra, j'espère, d'en retenir un fort intéressant, non qu'il puisse prévaloir contre l'évidence que font éclater les récits de Jean d'Éphèse, mais parce qu'il nous permet de prendre sur le fait un de ces cas de falsification historique, dont les écrivains coptes ne se sont jamais fait scrupule.

Deux historiens, le patriarche orthodoxe Eutychius (xe siècle) et Maqrizi, nous transmettent ce renseignement singulier : « Les Melkites d'Égypte demeurèrent sans patriarche l'espace de 77 ans, depuis le temps de 'Omar ibn el-Khattâb, jusqu'au khalifat de Hichâm ibn 'Abd el-Malik. Les Jacobites cependant s'emparèrent de toutes les églises d'Égypte, et ils y installèrent des évêques de leur secte. Les habitants de la Nubie leur ayant fait demander des évêques, ils leur en envoyèrent qui étaient jacobites : ainsi, depuis ce temps, la Nubie devint jacobite[1] ».

Ainsi, jusqu'au milieu du viie siècle, la Nubie aurait été catholique; examinons ce qu'il peut y avoir de fondé dans cette théorie. D'abord, il est facile de voir que Maqrizi, comme cela lui arrive fréquemment quand il parle des Coptes, a copié Eutychius presque mot pour mot; cette tradition ne découle donc, en réalité, que d'une source unique, qui est un patriarche *melkite*, postérieur de près de trois siècles aux événements.

1) Maqrizi, *Hist. des Coptes*, p. 23 (57 de la trad. all.), ed. Wüstenfeld. Cf. Eutychius (*Patrol. gr.*, CXI, 385-387, p. 1122).

Jean d'Éphèse nous avertit bien que les Melkites essayèrent d'engager les Nobades dans leur parti. Justinien envoya, au moment même où parlait Julien, un évêque orthodoxe pour les prêcher; mais, par une ruse de Théodora[1], ce missionnaire impérial arriva trop tard. Julien avait déjà séduit le roi, et, quand son rival se présenta, le chef barbare l'accueillit avec honneur comme représentant du basileus, mais refusa de l'écouter et le renvoya. Ce n'est pas là un récit mensonger de sectaire jacobite : l'inscription de Dendour nous prouve qu'en 559 le pays était conquis à l'hérésie, puisqu'un vicaire de Théodore était appelé à consacrer une église. En 569, la Nubie est érigée en évêché : c'est un monophysite, Longin, qui en est le titulaire, et qui y demeure jusqu'en 575. Le royaume d'Alouah, au sud de celui des Nobades, demande un missionnaire : c'est encore Longin qui s'y rend : il y était toujours en 580[2]. Après cette date, les documents font défaut : mais peut-on admettre qu'après quarante ans, la Nubie se soit brusquement décidée pour le catholicisme, qu'elle avait repoussé sans examen alors qu'on le lui apportait?

L'histoire n'a jamais été pour les Coptes qu'une branche de l'apologétique : du côté monophysite, Sévère d'Achmouneïn supprime, par exemple, dix années du VIe siècle (566-575) parce qu'elles lui semblent médiocrement glorieuses pour sa secte, et il fait de Pierre IV le successeur immédiat du pape Théodose[3]. Ces dix années, du reste, il les rattrape un peu plus tard, en prolongeant d'autant le pontificat de Damien. Les catholiques, Eutychius en tête, en usent de même avec, peut-être, un peu plus d'habileté. Le patriarche Paul est déposé par Justinien pour prévention d'assassinat : il en fait un martyr victime des Jacobites[4]. Son successeur,

1) J. Eph., *Hist. ecclés.*, IV, 6.
2) J. Eph., IV, 53.
3) *Hist. des Patriarches* (*Patrol. Or.*, I, 4), ch. XIV et XV.
4) Eut., *Annales* (*Patrol. gr.*, CXI, p. 1009, 152).

Zoïle, est encore déposé pour avoir résisté à l'empereur dans la fameuse querelle des Trois Chapitres : encore un martyr, d'après Eutychius; les Jacobites se jetèrent sur lui, mais il parvint à s'enfuir et ne revint plus. Il faut voir, à mon sens, un travestissement analogue, dans le passage sur la Nubie, précédemment cité : les catholiques n'ayant pas su attirer à eux la Nubie, Eutychius tente de faire croire qu'ils y avaient en réalité parfaitement réussi, mais que les malheurs de l'empire et la ruse des Monophysites les ont frustrés du résultat de leurs efforts. Peut-être aussi, n'est-ce pas l'auteur qu'il faut accuser, mais ses sources. Les Melkites, avec Cyrus, avaient espéré un instant une victoire complète; ils tenaient Alexandrie, le Delta presque entier; les prélats jacobites en étaient réduits à se cacher dans les déserts de Thébaïde. A ce moment vinrent les Arabes : le siège patriarcal catholique resta vide durant trois quarts de siècle et, quand il fut restauré, il était sans autorité, sans influence aucune, le basileus n'étant plus là pour le soutenir. Les Melkites sentirent alors tout ce que l'invasion musulmane leur avait ôté, et peut-être s'imaginèrent-ils de très bonne foi que la perte de la Nubie, comme tant d'autres désastres, datait elle aussi de cette époque funeste. Un fait, du moins, reste acquis : c'est que cette tradition n'a aucune valeur. La Nubie, évangélisée par des Jacobites, fut gardée par eux, et n'a jamais connu la foi catholique.

JEAN MASPERO.

LA RÉSURRECTION DE JÉSUS

ET LA CRITIQUE

DEPUIS REIMARUS

Un professeur de langues orientales au gymnase académique de Hambourg, Reimarus, fut le premier qui soumit à une critique méthodique les traditions relatives à la résurrection de Jésus. C'était au milieu du XVIIIe siècle. Le résultat de son travail ne fut édité qu'après sa mort[1], avec d'autres études similaires du même auteur. Lessing, qui n'en ignorait pas l'origine, les présenta comme les « fragments d'un inconnu ». Il était censé les avoir découverts dans la bibliothèque ducale de Wolfenbüttel. C'est le sixième de ces morceaux qui traite de la résurrection[2].

Reimarus examine le récit de Matthieu d'après lequel le tombeau de Jésus aurait été muni d'une garde, sur la demande des prêtres juifs, soucieux de prévenir une légende possible de résurrection. Par une comparaison de cette version avec beaucoup d'autres indications tirées des livres évangéliques eux-mêmes, il établit très nettement le caractère postérieur et légendaire de l'anecdote. Il relève ensuite toute une série de contradictions entre les récits des livres appelés canoniques, sur les diverses circonstances qui environnent la résurrection de Jésus : sur l'heure de l'achat des aromates par les femmes pieuses de Galilée, sur le jour de l'embaumement, sur le moment où la pierre du sépulcre est renversée, sur le nombre des anges qui apparaissent, la place où ils se tiennent, l'instant de leur descente au tombeau, la teneur de leur discours, sur l'endroit où Jésus se montre aux femmes, les dispositions où il les trouve, la liberté qu'il leur accorde ou refuse de le toucher, enfin sur le lieu de la première apparition aux disciples : c'est la Galilée, d'après Marc et Matthieu ; c'est, et ce ne peut être, d'après Luc

1) A Wolfenbüttel, en 1777. Reimarus était mort en 1768.
2) *Lessing's Werke*, XV, II, 1 édition Gross, Berlin, s. d., p. 223-260.

et Jean, que Jérusalem. Il y a là quelque trente-cinq pages d'une discussion pressante et précise, dont on peut dire, aujourd'hui encore, qu'elle n'a presque pas vieilli[1].

Malheureusement, de ces observations si justes Reimarus tira des conclusions infiniment moins prudentes. On trouvait, à cette époque, une solution facile aux problèmes des origines religieuses : on invoquait volontiers les mensonges intéressés. Reimarus paya tribut à l'esprit de son temps. Dans un nouveau fragment : « Le but de Jésus et de ses disciples », il explique les récits relatifs à la résurrection par une imposture des apôtres[2]. Eux qui naguère, en suivant le Christ, rêvaient de trônes, ils ne pouvaient se résigner, le maître mort, à quitter, pour leur ingrat métier de pêcheurs, cette vie séduisante de prédicateurs et de thaumaturges. Ils en avaient pris le goût en la compagnie de Jésus. Ils espéraient bien en tirer encore honneur et profit. Les mêmes mobiles agiraient, pensaient-ils, sur beaucoup d'autres des disciples, tout prêts d'ailleurs à croire ce que leur cœur désirait. Ils décidèrent donc de dérober le corps. Mais on ne parlerait pas de résurrection avant cinquante jours. Alors il serait trop tard pour qu'une enquête sur la disparition du cadavre pût donner un résultat. Le moment serait venu d'invoquer des histoires étonnantes d'apparition et d'ascension. Les apôtres n'avaient rien à craindre des Romains, qui ne se mettraient pas en peine d'une légende ridicule à leurs yeux. La synagogue ne possédait que deux armes : le fouet, l'excommunication ; mais elle avait perdu le droit d'infliger la peine de mort.

Herder écarta l'hypothèse d'une fourberie des disciples[3]. Ce n'étaient pas, remarque-t-il[4], des têtes assez organisées pour élaborer un plan si

1) Dans des réflexions qui suivent l'édition des fragments, Lessing (*ibid.*, p. 280-283) distingue les témoins originaires, qu'il croit avoir été véridiques, des narrateurs littéraires, qu'il renonce à accorder. La même année (1777), J. H. Ress publie sous l'anonymat *die Auferstehungsgeschichte... vertheidiget*, où il nie les contradictions relevées par « l'inconnu ». Lessing réplique en les maintenant (*Duplik*). Ress riposte : *die Auferstehungsgeschichte... gegen eine Duplik* (Hannover, 1779), sans obtenir cette fois de réponse. De son côté, Götze engageait une polémique avec Lessing, en 1778, à propos des Fragments en général.

2) *Lessing's Werke*, *ibid.*, p. 396 ss.

3) *Sämmtliche Werke*, édition Suphan, t. XIX, Berlin, 1880, p. 60-134 : *Von der Auferstehung als Glauben, Geschichte und Lehre* (édition princeps à Riga, 1794).

4) *Loc. cit.*, p. 98.

compliqué, ni, d'autre part, des cervelles assez folles pour entreprendre, sans conviction, de convertir leurs compatriotes au paradoxe d'un crucifié qui ressuscite Messie. Ils n'étaient point, non plus, de cœur assez hardi pour oser soutenir, envers et contre tous, sans y croire, la cause mauvaise d'un supplicié.

Ce n'est pas à dire que Herder prenne à la lettre les récits consacrés. Il repousse toute interprétation matérielle de l'ascension[1]. La date traditionnelle de la résurrection lui paraît déjà devoir être rapprochée de certaines façons de parler populaires, soit parmi les juifs, soit aussi chez d'autres peuples : le chiffre trois en général, le troisième jour en particulier y jouent un rôle assez fréquent[2].

Il admet que Jésus, après son ensevelissement, s'est montré à plusieurs reprises à ses disciples, bien vivant. Rien, dans l'évangile de Matthieu ni dans celui de Jean, qu'il tient pour des témoins oculaires, ne lui semble prêter à croire qu'ils aient eu seulement l'apparition d'un fantôme[3]. Mais il ne suppose aucun miracle entre l'instant où Jésus passa pour mort et son retour à la vie. C'est assez dire qu'en repoussant l'idée d'une mort simulée, Herder postule néanmoins une explication toute naturelle de ce qu'il appelle le réveil de Jésus. Il l'entend, dit-il, « humainement »[4]. Revenu du tombeau, le Maître voyait le monde sous un nouveau jour. Ni lui, ni les disciples ne pouvaient plus rêver de domination temporelle. Il les envoya donc fonder le royaume des âmes et se retira, les bénissant[5].

Nous sommes loin, avec cette interprétation vieillie, mais digne et sobre, des imaginations d'un Bahrdt[6] ou d'un Venturini. Le premier des deux prétendait que Jésus s'était fait passer pour mort, sur la croix, en inclinant la tête prématurément. On le détacha donc du gibet. Alors, lui prodiguant leurs soins, des amis secrets, des Esséniens, le rappelèrent à une vie qu'il avait seulement feint de quitter[7].

1) *Ibid.*, p. 133.

2) P. 90 s.

3) P. 83.

4) P. 108, 124, 127 s.

5) P. 83.

6) *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu*, IX, X. Cf. Schweitzer, *von Reimarus zu Wrede*, Tübingen, 1906, p. 43 et pour Venturini, p. 46 s.

7) W. Sand, *La vraie mort de Jésus*, Paris, 1903, fait sauver par des Esséniens, Jésus, essénien lui-même, qui ne mourut que six mois après. Ce roman est d'un autre âge et ne relève pas de la critique.

C'est Paulus[1] qui présenta avec le plus d'ampleur l'hypothèse du retour à la vie sans miracle. Jésus n'aurait pas fait le mort, mais il aurait passé pour tel. La crucifixion ne pouvait suffire à déterminer si promptement un dénouement fatal. Le coup de lance, mentionné par saint Jean, ne devait pas nécessairement faire une blessure mortelle[2]. La transformation des disciples ne s'expliquerait pas s'ils n'avaient retrouvé leur Maître, et vivant[3]. Il avait pourtant bien changé. C'était l'effet des souffrances endurées, de celles qu'il endurait encore[4]. Voilà pourquoi les disciples d'Emmaüs purent cheminer avec lui sans le reconnaître, jusqu'à ce qu'ils aperçussent, au moment du repas, les cicatrices de ses mains[5]. Il avait d'ailleurs emprunté, en sortant du tombeau, les vêtements d'un jardinier. Il pouvait marcher, car ses pieds n'avaient été que liés, non point cloués à la croix. Paulus consacre à ce point spécial une très longue dissertation[6]. Il est juste de le reconnaître : rien ne garantit absolument que les pieds de Jésus aient été percés de clous. Mais l'incertitude qui subsiste par rapport à ce détail est loin d'avoir pour nous la même importance que pour Paulus, soucieux d'expliquer de façon naturelle les pas et démarches du ressuscité. Que Jésus fût entré dans une salle, portes closes, c'était, à ses yeux, un trait postérieur : ceux-là l'avaient imaginé qui, dans la personne du Maître revenu à la vie, voyaient le Messie glorifié[7].

Jésus donna rendez-vous aux disciples sur une montagne. D'après Paulus, elle serait probablement à identifier avec le Carmel dont les flancs, tout percés de grottes, se prêtaient bien aux réunions et au séjour d'un certain nombre de personnes, dans un relatif incognito[8]. La crucifixion subie apparaissait à Jésus comme un signe, que Dieu ne le voulait plus dans le commerce des mortels, ni parmi les périls de l'apostolat. Comme Pythagoras et Zamolxis, comme Solon, comme Moïse, il

1) *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien*, III, Heidelberg, 1842.

2) P. 781-794.

3) P. 826 s.

4) P. 884.

5) P. 881 s.

6) P. 669-754. On la trouvera résumée p. 744-749. Cette opinion particulière de Paulus, acceptée par Rosenmüller, Kuinoel, Fritzsche, fut également adoptée par Gfrörer, *Gesch. d. Urchristentums*, Stuttgart, 1838, t. III, p. 372 ss.

7) P. 828-835.

8) P. 897.

comprit qu'il devait se retirer pour mettre le sceau à son œuvre, pour laisser grandir dans le cœur des apôtres, d'une vie autonome, l'influence des souvenirs qu'ils garderaient de lui[1].

A Semler, à Eberhard, à Kaiser qui voulaient voir dans les récits de la résurrection un mythe moral ou poétique, WEGSCHEIDER[2] oppose l'interprétation de Paulus : seule, la vue du Christ revenu véritablement à la vie a pu donner aux disciples abattus cette conviction profonde de la résurrection, qui ne les a plus jamais quittés. Tout s'est passé providentiellement, mais sans miracle[3]. Wegscheider se soucie moins que Paulus[4] de maintenir une harmonie forcée entre les écrits canoniques. Il abandonne comme mythiques les récits de Marc, de Luc, de Paul et le dernier chapitre de Jean. Le Jésus de tous ces morceaux n'est plus un être en chair et en os ; c'est une sorte de génie céleste. Les écrivains qui rapportent de telles légendes ne pouvaient pas être de ceux qui avaient revu le Christ[5].

A son tour, SCHLEIERMACHER s'efforce de consolider l'hypothèse d'un retour naturel de Jésus à une vie passible et mortelle[6]. Il estime trouver dans Luc et dans Jean des guides plus soucieux de l'exactitude historique que ne l'étaient Matthieu, Marc ou Paul[7]. Le corps de Jésus avait été placé dans un tombeau provisoire en attendant qu'il fût transféré dans celui de Joseph d'Arimathée, qui n'était pas près de Jérusalem. Les serviteurs de celui à qui appartenait le tombeau provisoire, s'étonnèrent de le voir fermé : ils ignoraient qu'on y eût déposé un mort. Ils écartèrent donc la pierre d'entrée et Jésus put sortir, sans le secours d'amis secrets[8].

C'est à tort, estime Schleiermacher, qu'on trouve fragmentaire la nouvelle vie du ressuscité. On ne nous a raconté que quelques apparitions isolées. En réalité, les disciples ont joui beaucoup plus souvent de la compagnie de leur maître[9]. Voulant se dérober aux regards du monde, il ne pouvait rester dans la proximité de la capitale. Il se rendit

1) P. 884, 925.
2) *Institutiones dogmaticae*[4], Halae, 1824, p. 388-393.
3) P. 389.
4) Paulus, *op. cit.*, 824-826.
5) P. 390.
6) *Leben Jesu*, leçons faites à Berlin, en 1832 ; on se réfère ici à l'édition Rütenick, Berlin, 1864, p. 443 s., 500.
7) P. 457-467, 470.
8) P. 467 ss. Cf. Strauss, *Zeitschrift für die wissensch. Theol.*, 1863, p. 395.
9) P. 482.

donc en Galilée pour y poser les premiers fondements de la communauté chrétienne. Mais, comme les disciples devaient commencer de prêcher à Jérusalem, il y revint avec eux. Puis il se retira tout à fait[1].

Les solutions de Reimarus et de Paulus peuvent nous sembler désespérées. Elles étaient du moins en harmonie avec la critique de leur temps. Ce qui est extraordinaire, c'est de voir K. von Hase défendre encore en 1875 et en 1890[2] l'hypothèse de Schleiermacher, de Bunsen, de Gfrörer[3] sur la mort incomplète de Jésus[4]. Sa vie aurait été seulement suspendue, sans qu'aucun organe essentiel fût atteint. Les tombes égyptiennes ne nous ont-elles pas livré des grains de blé qui reposaient là depuis des milliers d'années? Leur énergie vitale ne faisait que dormir. On les a semés : ils ont poussé. C'est von Hase qui pense éclairer par ce rapprochement la résurrection du Christ.

Son tombeau, observe-t-il, était creusé horizontalement dans le roc. Il était assez grand et frais pour qu'on n'y fût pas asphyxié. Le coup de lance, reçu par le crucifié, en lui ouvrant quelques veines, a pu favoriser le retour à la vie consciente. Or Jésus possédait une vertu curative. Il l'avait utilisée mainte fois pour guérir autrui. Il s'en servit alors pour se ranimer lui-même. Il eut besoin de cette force mystérieuse pour repousser la pierre qui bouchait l'entrée du sépulcre et pour se tenir sur ses pieds, que les clous avaient percés.

Von Hase connaît les hypothèses de Strauss et de Holsten, d'après lesquelles les apparitions seraient de pures visions sans réalité extérieure qui leur corresponde. Il considère comme possible la surexcitation contagieuse que cette explication suppose chez les disciples[5]. Mais il ne saurait se décider à croire que la fortune de l'Église repose sur une illusion, il tient à l'historicité de la découverte du tombeau vide, et voilà quelle solution perfectionnée il nous propose : Jésus serait le médecin qui se guérit lui-même. Von Hase résume son hypothèse en ces propres termes[6], et ne sourcille point.

* * *

Parmi les essais de solution rationnelle, la théorie de la mort appa-

1) P. 489 s., 492, 495.

2) *Geschichte Jesu*[2], Leipzig, 1891. Von Hase, né en 1800, était mort en 1890.

3) *Gesch. d. Urchr.*, Stuttgart, 1838, t. V, p. 251-255.

4) Hase, p. 755 s.

5) P. 747. M. P. Calluaud vient de rééditer, sans originalité, l'hypothèse de la mort apparente : *Le Problème de la Résurrection de Jésus*, Paris, 1909, in-12.

6) P. 757.

rente de Jésus présentait un progrès incontestable sur l'hypothèse d'une imposture des apôtres. Il restait possible, somme toute, que Jésus n'eût pas expiré sur la croix. Il faudrait supposer gratuitement un concours de circonstances bien extraordinaire pour qu'il n'eût pas achevé de mourir au tombeau. A supposer qu'il fût revenu parmi ses disciples, à demi-mort, serait-il croyable que ce supplicié réchappé, débris lamentable, eût produit sur eux l'impression d'un triomphateur miraculeux, d'un Messie glorifié? D'ailleurs, les renseignements décousus que nous fournissent saint Paul et les Évangiles se réfèrent à des scènes isolées, à des manifestations sporadiques : « ils donnent plutôt l'idée d'une série de visions que d'une histoire suivie[1] ».

Strauss en fait justement la remarque, et il ouvre ainsi à la recherche une voie nouvelle. Celse avait déjà envisagé, entre plusieurs autres, cette explication psychologique des apparitions du Christ[2]. Mais c'est à partir de Strauss qu'elle est devenue classique. On l'a souvent reprise et perfectionnée. On n'est pas encore parvenu à l'éliminer. Voici sous quelle forme l'a proposée l'illustre critique allemand.

Jésus avait fait à ses disciples l'impression d'être le Christ. Sa mort décontenança leur foi. Mais bientôt leur conviction antérieure reprit sur eux ses droits. Une question restait à résoudre : le Messie pouvait-il mourir? L'Ancien Testament leur fournit la solution désirée. Ils crurent lire dans des prophéties que le Christ devait entrer par la souffrance dans la gloire. Ils se persuadèrent donc que Jésus n'avait fait que passer à travers la mort, pour devenir un Messie triomphant. « Combien n'est-il pas croyable, écrit Strauss, que, chez des individus et particulièrement chez des femmes, ces sentiments s'exaltèrent jusqu'à une véritable vision purement intérieure et subjective, tandis que pour d'autres et même pour des assemblées entières, un objet extérieur, quelque chose de sensible à la vue ou à l'ouïe, parfois même l'aspect d'une personne inconnue fit l'impression d'une manifestation ou apparition de Jésus?[3] ».

Renan[4] garda les deux éléments essentiels de cette explication : des visions subjectives, des perceptions externes mal interprétées. C'est que « l'enthousiasme et l'amour ne connaissent pas les situations sans

1) Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 2e éd., II, 2, Paris, 1853, p. 673.
2) Origène, *Contra Celsum*, II, 45.
3) P. 679 s.
4) *Les Apôtres*, Paris, 1866, p. 1-56.

issue... Les héros ne meurent pas »[1]. Madeleine aurait eu, près du tombeau, l'illusion première : « son témoignage décida de la foi de l'avenir »[2]. Les apparitions se seraient multipliées en très grand nombre, à Jérusalem d'abord, puis en Galilée. Il est superflu de rappeler avec quelle psychologie délicate, quelle magie de style est présentée cette reconstruction de la seconde vie de Jésus. Qui ne l'a lue? Qui, pour ainsi dire, ne la sait par cœur? Son intérêt critique réside dans le principe de solution adopté, beaucoup plus que dans son application au détail. Le tri des données évangéliques y demeure, en effet, passablement arbitraire.

Renan admet l'historicité de la découverte du tombeau vide. D'après lui, le cadavre a été enlevé, soit par les Juifs, soucieux de le soustraire à la vénération des disciples, comme l'a également pensé Albert Réville[3], soit par le propriétaire du jardin où était le tombeau, comme certains l'imaginaient déjà du temps de Tertullien[4], soit par quelqu'un des disciples ou plutôt, peut-être, par une femme[5]. Les récits de Jean et de Luc sont souvent pris à la lettre. Renan en tire littérairement un si bon parti que l'artiste n'a pas à s'en plaindre, mais le critique peut regretter que le départ ne soit point établi, d'une façon plus rigoureuse, entre les renseignements primitifs et les versions postérieures.

Holsten est, après Strauss, celui qui a attaché le plus glorieusement son nom à l'hypothèse des visions subjectives. Mais Strauss, et Renan aussi, admettaient également la possibilité qu'on eût pris pour Jésus, çà ou là, quelqu'un qui n'était pas lui. Holsten s'en tient aux hallucinations exclusivement. C'est, dans son système, un point faible.

Dès 1861, il s'était appliqué à donner, de la vision de Paul sur le chemin de Damas, une interprétation psychologique très fouillée qui reste un modèle du genre[6]. C'était d'autant plus méritoire qu'en dépit des explications déjà esquissées par Strauss, Baur, qui ne mérite assurément pas la réputation d'un esprit faible, avait persévéramment repoussé toutes les analyses dialectiques ou psychologiques de la conversion de Paul[7]. Il se rallia, finalement, même sur ce point, à

1) P. 2, 3.
2) P. 7.
3) *Jésus de Nazareth*, II, Paris, 1897, p. 460-463.
4) *De Spectaculis*, XXX, sub fine.
5) *Les Apôtres*, p. 40-43.
6) *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1861, III, 223 ss.
7) *Das Christentum und die Christliche Kirche*, I[2], 45.

l'hypothèse des visions. Mais on ne le sut qu'après sa mort[1]. Quand elle parut, la thèse de Holsten ne manquait donc pas de hardiesse. Elle fit sensation. H. Lang admit ses conclusions[2]. Beyschlag[3] s'efforça de les réfuter en maintenant le caractère strictement objectif et miraculeux de l'apparition octroyée à Paul sur le chemin de Damas. Hilgenfeld intervint dans le débat[4] : il faisait certaines réserves sur les exagérations commises de part et d'autre, mais se prononçait en faveur de Holsten.

Ludwig Paul entreprit, à la même époque, de justifier l'interprétation matérielle, objective, traditionnelle et commune des apparitions[5]. Il s'attira une controverse avec Strauss[6], puis avec Hilgenfeld[7], contre lesquels il n'était pas de taille à lutter[8]. Je n'aurais même pas mentionné son nom, s'il n'avait jeté à Holsten un défi qui fut fécond. Ce n'était pas la vision de saint Paul, écrivait-il[9], c'étaient celles de Pierre et des premiers témoins de la résurrection qu'il fallait tenter d'expliquer psychologiquement : Holsten n'y parviendrait pas. Holsten essaya[10]. S'il n'écarta peut-être pas de façon définitive toute solution différente, il établit du moins la vraisemblance de celle qu'il proposait. Une nouvelle réplique de Beyschlag[11] ne put rien changer à ce résultat.

***

Dans l'hypothèse des visions purement subjectives, les apparitions du ressuscité n'auraient eu aucune réalité extérieure. Certains philosophes comme C. H. Weisse et Lotze, théologiens comme Alex. Schweizer, exégètes comme Theodor Keim et Ewald, préférèrent à cette explication radicale une solution assez bâtarde, qui s'autorise d'ailleurs, non sans

1) Cf. Schlottmann, *die Osterbotschaft und die Visionshypothese*, Halle, 1886, p. 13.

2) *Religiöse Charaktere*, I, Winderthur, 1862, p. 1-97, 2e éd. Zurich, 1872, p. 1-97, surtout 13-18.

3) *Studien und Kritiken*, Gotha, 1864, p. 197-264.

4) *Zeitschr. für wissensch. Theol.*, 1864, p. 155-192.

5) *Z. f. w. Th.*, 1863, p. 182-209, 297-311.

6) *Ibid.*, 1863, p. 386-400.

7) *Ibid.*, 1864, p. 95-98.

8) *Ibid.*, 1864, p. 82-95, 396-408.

9) *Loc. cit.*, 1863, p. 307.

10) *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus*, Rostock, 1868, p. 115-237.

11) *Stud. u. Krit.*, 1870, p. 7-50, 189-263.

raison, du grand nom de Spinoza. C'est ce qu'on appelle l'hypothèse des visions objectives.

En croyant voir devant eux Jésus ressuscité, les disciples sont le jouet d'une illusion. Jusque-là nous restons d'accord avec les tenants des visions purement subjectives. Mais voici le point original de la théorie nouvelle. Les illusions sont, néanmoins, des révélations divines. Sous les espèces, assurément imparfaites, d'apparitions inexistantes, Dieu inculque en l'esprit des disciples une vérité supérieure : l'immortalité du Christ.

Pour Spinoza, comme les visions d'Abraham, les apparitions de Jésus ressuscité à ses disciples ne doivent pas être prises à la lettre. Ce sont des leçons figurées, par lesquelles la divinité proportionne sa révélation à la portée de ceux qu'elle se propose d'instruire. Elles signifient la résurrection tout allégorique du Christ, c'est-à-dire la survivance de son influence féconde[1]. D'après Weisse les visions dites objectives ont Dieu pour cause immédiate. Ewald admettait dans leur production une certaine coopération du Christ. Schweizer et Lotze se les représentent comme des révélations internes faites par Jésus aux siens. La seule erreur des disciples est de croire à une présence extérieure et corporelle du Maître[2]. Keim[3] y voit également l'action du Messie glorifié. Il les appelle d'un nom expressif : des télégrammes du ciel[4]. A l'en croire, si les apparitions du ressuscité avaient été des visions purement subjectives, sans cause surnaturelle, elles se seraient multipliées beaucoup plus que la tradition ne le dit. L'exaltation qui les aurait créées, les eût rendues plus fréquentes et plus persistantes, plus chargées de détails, plus riches de paroles attribuées à Jésus. Cette remarque ne justifie pas les conclusions mystiques de Keim. Elle méritera du moins d'être prise en considération.

1) *Opera omnia*, édition Ginsberg, Heidelberg, 1882, t. II, Epistulae ad Oldenburgium, p. 57 et surtout p. 60 : « Christi passionem... tecum literaliter accipio, eius autem resurrectionem allegorice. Fateor quidem hanc etiam ab evangelistis iis narrari circumstantiis ut negare non possimus ipsos evangelistas credidisse Christi corpus resurrexisse et ad caelum ascendisse ut ad Dei dextram sederet ; et quod ab infidelibus etiam potuisset videri, si una in iis locis adfuissent, in quibus ipse Christus discipulis apparuit ; in quo tamen, salva evangelii doctrina, potuerunt decipi, ut aliis etiam prophetis contigit ». D'après les mots *quod ab infidelibus*, etc., il paraît être question d'apparitions extérieures aux sujets qui les observent.

2) *Apud* Schlottmann, *op. cit.*, p. 16.

3) *Gesch. Jesu von Nazara*, t. III, Zurich, 1872, p. 601-606.

4) P. 605.

L'hypothèse des visions objectives est encore représentée. C'est vers elle que déclare incliner, d'accord avec Rashdall, le professeur Kirsopp Lake, de l'université de Leyde, à la fin d'un intéressant ouvrage sur la résurrection[1]. S. Cramer le couvre d'éloges[2]; Sanday le déclare très ingénieux[3].

En France, Aug. Sabatier occupait une position, distincte assurément, mais, à de certains égards, voisine de celle-là. Pour lui, les légendes relatives à l'enfance de Jésus constituaient une épopée : c'est une épopée qu'il faudrait voir aussi dans les narrations divergentes de la résurrection. Ce seraient de populaires symboles du triomphe de Jésus sur la mort[4]. Il n'y a pas, explique-t-il, à supposer là de miracle, si l'on entend ce terme au sens de dérogation aux lois de la nature. Mais, d'autre part, l'hypothèse de visions purement subjectives est insuffisante pour expliquer la conversion de Paul et le christianisme historique tout entier[5].

La position du regretté M. Edmond Stapfer n'est pas beaucoup plus facile à préciser que celle de Sabatier. « Le prodigieux enfantement qui suivit la résurrection, écrivait M. Stapfer, ne s'explique que par des apparitions réelles du crucifié, donc par une résurrection réelle[6] », mais, en même temps, il ignorait ce qu'était devenu le corps de Jésus[7] et ne voulait pas entendre parler de la réanimation d'un cadavre, ni d'aucun miracle proprement dit[8]. Il se refusait à décider si les apparitions furent intérieures ou extérieures aux sujets qui les percevaient[9].

Quant aux explications apologétiques, aux défenses nettes et décidées des vues traditionnelles, on les trouvera représentées, avec plus d'intransigeance dans les écrits polémiques de Ludwig Paul[10], avec plus

1) *The historical evidence for the resurrection of J. C.*, Londres, 1907, p. 268-275. Cf., *ibid.*, p. 269, la citation d'un passage par ailleurs inédit de Rashdall.

2) *Teyler's Theologisch Tijdschrift*, Haarlem, 1908, IV, p. 610-619.

3) Dans son adresse de président de section (*Actes du Congrès d'Hist. des Religions*, Oxford, 1908, t. II).

4) *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1880, p. 401.

5) P. 400.

6) *La mort et la résurrection de Jesus*, Paris, 1898, p. 278 s.

7) P. 283.

8) P. 278 s.

9) P. 317 s. Dans la vision de Paul près Damas, il admettait, cependant, un éblouissement extérieur, accompagné d'une voix et d'une révélation intime (p. 261).

10) Cf. *supra*.

de science dans les articles sur la vie de Jésus de BEYSCHLAG[1], surtout dans la vie de Jésus de B. WEISS[2] et ses commentaires des évangiles. Dans les *Studien und Kritiken*, en 1887, G. STEUDE[3] a fait la revue des divers systèmes employés par les apologistes allemands de la résurrection durant le demi siècle précédent. Il apporte sa contribution à la même œuvre de défense dogmatique. Sa méthode consiste beaucoup moins à établir le bien fondé de sa position personnelle qu'à découvrir les défauts des théories qu'il combat. Il convient de signaler encore les plaquettes de Schlottmann[4], de Loofs[5], de Burkhardt[6] et les études de RIGGENBACH[7].

Aux lecteurs de langue anglaise, on peut indiquer comme exposés commodes des vues les plus conservatrices, ce que William SANDAY a écrit sur la résurrection dans son important article : Jésus[8], ou encore, avec les études de James Orr dans l'*Expositor*[9], le petit volume de vulgarisation publié par Barclay Swete[10]. Les ouvrages plus anciens de F. Westcott[11] et de W. Milligan[12], l'étude relativement récente de H. Latham[13], les pages rapides de Wilkinson[14], sont conçus dans le même esprit[15].

En français, on peut consulter, de ce point de vue, la Vie de Jésus de M. Fouard[16], les livres consciencieux de M. JACQUIER[17], la courte

1) *Supra* et *Leben Jesu*, Halle, 1885, I, p. 406-450; *Stud. u. Kr.*, 1899, p. 507 539.

2) Berlin, 1882, p. 595-636 (4e éd. en 1902).

3) P. 203-295. Cf. du même : *Die Auferstehung J. C.*, Leipzig, 1888.

4) *Op. cit.*

5) *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, Leipzig, 1898.

6) *Die Auferstehung des Herrn u. seine Erscheinungen*, Göttingen, 1899.

7) *Die Quellen der Auferstehungsgesch.*, 1898; *Die Auf. Jesu*, Gross Lichterfeld, 1905.

8) *A Dictionary of the Bible*, Edinburgh, II, 1899, p. 638-643.

9) Janvier à novembre 1908, ou, en volume, *The resurrection of Jesus*, Londres, 1909.

10) *The appearances of our Lord after the Passion*, Londres, 1908.

11) *The Gospel of the Resurrection*, Londres, 1879.

12) *The resurrection of our Lord*, Londres, 1881 ; *The ascension of our Lord*.

13) *The Risen Master*, Londres, 1904.

14) *American Journal of theology*, Chicago, 1906, p. 628-647.

15) Il serait peu utile de consulter l'article édifiant de J. D. White, *Expositor*, 1899, II, 66-74, ou le livre sans critique de J. Marchant : *Theories on the Res. of J. C.*, Londres, 1899.

16) 3e éd., Paris, 1884.

17) *Hist. des livres du N. Testament*, 4 tomes, Paris, 1903-1908.

brochure de M. Ladeuze[1]. En dépit de son titre un peu ambitieux, l'étude italienne de Cellini[2] n'est pas tout à fait au courant des hypothèses qu'elle veut réfuter. La dernière publication d'apologétique orthodoxe sur le sujet est due à la plume de M. Mangenot[3].

* * *

Depuis qu'ont été constituées les principales théories relatives à la résurrection de Jésus, on n'a pas piétiné sur place. Les progrès de la question ont été conditionnés par les progrès de la critique historique et littéraire des évangiles. Ainsi les chercheurs indépendants se sont mis de plus en plus généralement d'accord au sujet du 4e évangile, sur lequel s'étaient appuyés jusqu'alors, avec une préférence injustifiée, non seulement des champions de la tradition, tels que Beyschlag et B. Weiss, mais même des travailleurs absolument libres d'esprit, comme Renan. Tout en reconnaissant l'évangile de Marc pour le plus ancien des canoniques, l'exégèse contemporaine apprenait à discuter d'une façon sévère, et l'origine de ses informations, et sa fidélité plus ou moins stricte à les reproduire. Elle étudiait de plus près les sources et les procédés de travail de Luc et de Matthieu. Tout cela devait exercer une influence directe sur l'étude du problème de la résurrection.

Depuis une quinzaine d'années, l'on a fort discuté sur l'historicité de la découverte du tombeau vide. Strauss jadis l'avait contestée, mais Holsten, Renan, A. Réville l'admettaient, sans conclure d'ailleurs à la résurrection. En 1893, Brandt[4] a repris la négation de Strauss. M. H. Holtzmann[5] demeure d'un avis opposé. M. Loisy s'est efforcé tout récemment d'établir le caractère artificiel du récit de Marc, non seulement en ce qui touche à la découverte du tombeau vide, mais encore en ce qui concerne l'ensevelissement de Jésus[6]. A la suite d'une

1) *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, Bruxelles, 1908.

2) *Gli ultimi capi del Tetramorfo e la critica razionalistica cioe l'Armonia dei quatro Evangeli nei Racconti della Risurrezione, dell' Apparizioni e dell' Assensione di N. S. J. C.*, Rome, 1906.

3) *Rev. Prat. d'Apologétique*, Paris, 1er et 15 nov. 1908. Jusqu'alors inachevé.

4) *Die Evangelische Gesch.*, Leipzig, 1893.

5) *Theol. Rundschau*, 1906, p. 79-85, 119-132.

6) *Synoptiques*, Ceffonds, 1908, II, p. 696-737. Cf. aussi Schmiedel, *Prot. Monatsh.*, 1908, 1, p. 12-28.

découverte du savant anglais CONYBEARE[1], et des déclarations qu'en a tirées l'érudit allemand P. ROHRBACH[2], une autre controverse s'est engagée autour du récit de la résurrection contenu dans la finale actuelle du second évangile. Il s'agit de savoir à quel auteur, à quel milieu, à quelles préoccupations cette finale doit son origine. Il s'agit aussi de décider si elle remplace une conclusion plus vieille, qui aurait disparu, ou si l'évangile de Marc finissait primitivement sans raconter aucune apparition du ressuscité. Une troisième question fort délicate est celle-ci : dans quelle mesure les documents qui placent des apparitions à Jérusalem s'appuient-ils sur une tradition plus ancienne, soit quant au cadre et aux circonstances, soit quant au fond même du récit ? Ces problèmes sont toujours actuels. Ils n'ont pas été résolus de façon définitive. Leur discussion serait matière à tout un livre[3]. Elle déborderait le cadre de cet article, qui peut être considéré comme une manière de préface historique, mais nullement comme une contribution à l'étude interne du problème de la résurrection de Jésus. Tout ce qu'on peut dire ici, c'est que la critique paraît orientée à se fier de moins en moins à l'historicité des récits de Marc, disposition peu favorable à la légende tardive du tombeau vide ; c'est encore que la finale actuelle du second évangile est assez généralement considérée comme suppléant une finale primitive, qui mentionnait une ou plusieurs apparitions en Galilée ; c'est enfin qu'on ne tient pas communément les apparitions situées à Jérusalem pour les plus anciennes de toutes, ni pour celles dont les récits seraient, dans leur forme actuelle, le plus conformes à l'histoire.

Comme récents travaux d'ensemble sur la résurrection de Jésus se laissent recommander tout spécialement, pour la richesse de leurs informations et la sûreté de leur méthode : en anglais, le magistral article de P. W. SCHMIEDEL dans l'*Encyclopaedia Biblica*[4] ; en allemand, le travail très fouillé d'Arnold MEYER[5] ; en français, les cent dernières pages des *Évangiles synoptiques* de M. Loisy[6] ; elles seraient à compléter, pour les récits de Jean, par l'ouvrage du même auteur sur « le

1) *Expositor*, 1893, p. 241-254.

2) *Der Schluss des Marcusevangeliums*, Berlin, 1894 ; *Die Berichte über die Auf. J. C.*, Berlin, 1898.

3) Ce livre est, d'ailleurs, en préparation.

4) IV, Londres, 1903, au mot : *Resurrection*.

5) *Die Auferstehung Christi*, Tübingen, 1905.

6) Ceffonds, 1908, t. II.

4e Évangile »[1]. Nous ne possédons pas, en notre langue, de monographie sur la résurrection de Jésus, qui soit comparable, pour l'ampleur et la valeur critique, aux travaux de Schmiedel ou de Meyer[2].

Si les résultats obtenus jusqu'à présent, bien que fort appréciables, sont néanmoins demeurés, sur tant de points, imparfaits ou discutés, cela, mise à part l'extrême difficulté du sujet, semble tenir surtout à deux causes. Il n'y a pas assez longtemps que l'on s'est résolu à sérier les questions. Non seulement les préoccupations théologiques devaient demeurer étrangères aux études d'ordre historique, mais dans ces recherches elles-mêmes, le classement rigoureux des documents devait précéder tout essai de reconstitution des faits.

En second lieu, les solutions proposées, de quelque côté que ce fût, ont eu, assez généralement, un caractère systématique. Non seulement l'on a trop souvent soumis à un même traitement des traditions primitives et des versions secondaires, mais, pour les éléments même les plus anciens des récits, ou les faits les mieux attestés, les explications ne se sont pas assez assouplies, nuancées et diversifiées, selon la complexité des cas. Il n'est point question d'être éclectique, en faisant siens plusieurs systèmes, à la fois ou à tour de rôle. Il s'agit de n'avoir aucun système, et d'adapter, autant que possible, au lieu de formules abstraites ou de catégories générales, des solutions concrètes, variées, individuelles à des problèmes essentiellement concrets, variés et individuels. Un même mot, unique et magique, ne saurait livrer le secret de toutes les apparitions.

FIRMIN NICOLARDOT.

1) Paris, 1903.

2) La brochure rapide de P. Le Breton, Paris, 1908 : *La résurrection du Christ*, n'a aucune prétention scientifique.

NOTE
SUR L'AGRICULTURE DANS L'AVESTA

Le troisième Fargard du Vendidâd énumère les cinq endroits de cette terre, qui sont les meilleurs, les plus agréables.

C'est 1° là où prie un fidèle ; 2° là où un fidèle élève une maison pourvue d'un prêtre, de bétail, d'une femme, de fils, d'un bon troupeau ; 3° où l'on sème le plus de blé, d'herbe et d'arbres fruitiers ; où l'on amène de l'eau dans une terre sans eau (et où l'on retire l'eau d'une terre où il y en a trop) ; 4° là où se multiplie le bétail petit et gros ; et enfin 5° là où petit et gros bétal urine le plus. M. Darmesteter traduit « où petit bétail et gros bétail font le plus d'engrais ». Mais le texte porte *maêzanti*.

Quand on pense à l'importance qu'a l'urine du bœuf et l'urine du mouton comme moyen de purification dans l'Avesta, on peut être porté à croire qu'il s'agit ici de la valeur purificatrice de ce répugnant « produit de la vache », comme il est dit euphémiquement dans le dixième des seize anciens distiques où sont exprimés brièvement le credo et les observances des Parsis : « Nous pratiquons des ablutions avec *gaomatra*, un des produits de la vache » (Dosabhai Franji Karaka, *History of the Parsis*, I, 32).

Dans le huitième Fargard du Vendidâd, il est dit expressément qu'il n'est pas question seulement de la vache : « Quelle est l'urine, ô saint Ahura Mazda, dont les porteurs de morts peuvent se laver la chevelure et le corps ?... » Ahura Mazda répondit : « C'est de l'urine de petit bétail ou de l'urine de gros bétail... » (Vendidâd 8, 12 et suiv.).

Mais le contexte dans le troisième Fargard rend cette explication invraisemblable ou même impossible. Il ne s'agit pas d'un moyen de purification, car il est évidemment parlé d'une espèce d' « engrais ».

Un agriculteur, qui apprécierait probablement mieux que nous ce passage de l'Avesta, demanderait sans doute pourquoi l'énumération des choses précieuses et utiles sur cette terre ne nomme, en fait d'engrais, que l'urine.

Ce passage du troisième Fargard du Vendidâd a pris pour moi une

signification plus précise depuis que j'ai vu, il y a quelques années, certains endroits de la Suisse, qui n'ont pas d'agriculture proprement dite puisqu'on n'y cultive pas les céréales, mais dont les *pâturages* sont soignés avec tout le zèle que recommande l'Avesta comme un des premiers devoirs de la religion. Là, en effet, l'urine du bétail a une importance capitale. On la conserve soigneusement et on l'utilise pour engraisser les pâturages, tandis que le fumier n'a la même valeur que pour une terre travaillée avec la charrue. Dans la Laponie, certains territoires offrent des conditions tout à fait analogues.

Ne serait-il pas possible d'expliquer d'après cela un mot énigmatique de la Gâthâ *Tat thwâ pərəsâ*? Je veux dire la dernière ligne de la strophe Yasna 44, 20.

Il est question du mauvais régiment des Daêvas. Les prêtres, les chefs guerriers et les sectateurs de la religion, opposée à celle de Zarathuštra, maltraitent la vache. Ils l'exposent à la fureur : *gãm ... aešəmâi dâtâ*. Vient ensuite le vers final :

nôit him mîzən ašâ vâstrəm frâdainhê.

La difficulté est dans le mot *mîzən*. Voici quelques-unes des traductions que l'on peut proposer pour ce passage. On verra qu'elles diffèrent considérablement entre elles.

M. Spiegel et M. Darmesteter ont suivi la traduction pehlvie, qui rend *mîzən* par *mizd* « récompense », M. Spiegel traduit : « On ne doit pas leur donner du fourrage, par Aša, comme récompense » (« Nicht ist durch Futter als Belohnung ihnen zu geben »). M. Darmesteter considère *mîzən* comme « une locution adverbiale, désignant, avec la négation *nôit*, « même pas pour récompense », « pour rien au monde ».

M. Justi, dans son dictionnaire, laissait l'étymologie prévaloir sur la tradition pehlvie. Il considérait *mîzən* comme un participe présent du verbe *maêz* : uriner. Et il traduisait la phrase comme une prière à Aša : « Ne leur sois pas (urinant, c'est-à-dire :) pleuvant, ô Aša, pour faire prospérer le pâturage » (nicht (sei) ihnen beträufelnd (Wasser, Regen spendend) Aša, zur Förderung der Weide »).

M. Mills[1] comprend aussi *mîzən* de l'irrigation de la terre : « ils ne l'arrosent pas [c'est-à-dire : la vache, ou bien : les prés] et ainsi ils ne font pas prospérer le pâturage » (« Bringing o'er pasture-lands no streams for Kine). » M. Mills semble donc songer à la pluie, tandis que M. Justi,

1. *A study of the five zoroastrian Gâthâs*, 1894, p. 216.

dans une traduction plus récente, dans les *Preussische Jahrbücher* (LXXXVIII, 1897, p. 247), pense à l'irrigation artificielle : « Nicht beträufelten sie (die Kuh) mit Reinheit, das Feld zur Fruchtbarkeit (sie vernachlässigten den Landbau, der für uns eine heilige Pflicht ist, indem sie die Weiden der Thiere nicht bewässern) ».

M. Geldner[1] serre la phrase et le sens de plus près. Il rappelle la croyance populaire, qui considère la pluie comme une espèce d'urine des êtres célestes. Il revient donc à la première idée de M. Justi. Mais il construit la phrase tout autrement.

Il réunit *mīzən* avec les Daêvas du premier vers de la strophe et il traduit : « Ils ne l'urinent pas (c'est-à-dire la pluie), pour faire prospérer les prés avec Aša » (« nicht harnen sie ihn (den Regen), um mit Aša das Weideland zum Gedeihen zu bringen »).

M. Bartholomae, dans son dictionnaire, suppose un second verbe *maēz* « soigner », qui ne se trouverait que dans ce seul endroit de la littérature avestique. Pour chercher le sujet de *mīzən* il ne va pas si loin que M. Geldner. Il pense aux *karapan*, aux *usij*, aux *kavi*, c'est-à-dire, aux mauvais prêtres et aux mauvais chefs, sectateurs des Daêvas, dont il est question dans les deux lignes précédentes. Il traduit : « Ils ne le soignent pas (c'est-à-dire le bétail), pour faire prospérer l'agriculture par Aša » (« nicht hegen sie es, um durch Aša die Landwirtschaft zu fördern »).

Est-il nécessaire d'abandonner la signification bien connue de *maēz*, et de chercher un autre mot *maēz* ?

Et, si on se tient à cette signification, est-il nécessaire de songer aux êtres célestes qui ne donnent pas la pluie ?

On sait que cette idée de la pluie représentée comme l'urine des êtres célestes est des plus répandues. Si, dans les *Nuées*, Aristophane a inventé le crible dont se sert Zeus pour distribuer l'eau divine, il n'a certainement pas inventé l'origine grotesque de cette pluie. Mais il me semble qu'on n'a pas besoin de recourir en Ys. XLIV à cette conception de la pluie, urine céleste, conception qui se retrouve dans le Yašt V, 120 : les quatre chevaux qui font la pluie, la neige, la grêle, le grésil. M. Geldner traduit le *mišti* du Yašt V, 120 et le *mišti* du Yt VII, 4 : « durch das Harnen », mais cette traduction n'a aucun appui dans la tradition indigène et l'étymologie semble bien douteuse[2].

1) *Sitzungsberichte der Berliner-Akademie*, XXXVIII, 1904, p. 1086.

2) Voir Meillet, *Revue critique*, 1904, II, 232, et Bartholomae, *Zum altiranischen Wörterbuch*, p. 207.

En tout cas, cette idée ne paraît pas rentrer bien naturellement dans la théologie gâthique. Il s'agit tout simplement du bétail et des pâturages. La strophe tout entière en parle. Le bétail n'engraisse pas les prairies par l'urine. Voilà la conséquence logique et fatale du violent traitement de la vache, dont l'auteur est scandalisé d'après les lignes qui précèdent notre phrase finale.

Nôit him mizən = « Ils (le bétail) n'urinent pas ». *Him* impliquerait *maēsmā*, pour l'accusatif cpr. fraēštəm maēzənti Vend. 3, 6, maēsma maēzayanta Vend. 8, 13. Ou bien mizən aurait un sens causatif ; ils, c'est-à-dire, les karapan, les usij etc., ne le (le bétail, gəm) laissent pas uriner pour engraisser les prairies selon la Piété (la Loi, Aša).

Cette ligne de la Gâtha *Tatthwā pərəsā* a son meilleur commentaire dans le troisième Fargard du Vendidâd (3, 6) : le cinquième lieu, le plus agréable sur la terre, est là, où gros bétail et petit bétail urinent le plus.

On sait que la réforme, ou bien la révolution religieuse attribuée à Zarathuštra, et dont les Gâthas nous sont le plus ancien témoignage, a été en même temps un nouveau programme social et économique. Le premier devoir du fidèle est de bien traiter la vache et de soigner les pâturages. Zarathuštra s'oppose aux sacrifices sanglants du culte des Daêvas et aux violences, aux habitudes rapaces des petits chefs nomades. Mais cela ne veut nullement dire que la réforme zoroastrienne ait impliqué le passage d'une vie nomade à une vie d'agriculteur, de paysan. Les Gâthas recommandent évidemment une vie plus sédentaire, avec des domiciles fixes, au lieu de la vie errante, « bédouine » ; mais elles ne parlent jamais de l'agriculture proprement dite. Si on a cultivé du blé, cela n'a eu aucune importance et s'est fait dans des proportions minimes. C'est le *vastra* ou bien les *vastra*, les pâturages, les prés avec de l'herbe naturelle, non semée, qu'il faut soigner, Yasna 32, 10 ; 33, 4 ; 44, 20 ; 47, 3 ; 51, 14, pour le bien des troupeaux. Zarathuštra fut le premier vâstryô-fšuyąs aussi bien que le premier prêtre et le premier guerrier selon le Farvardin yašt XIII, 89. « Le troupeau est fait pour le bien de l'homme, et l'abri et le pâturage sont pour le bien du troupeau ». (Dinkard IX, 40, 7 ; voir Darmesteter dans les *Annales du Musée Guimet*, XXI, 312). Les sectateurs des Daêvas ne veulent pas accepter un tel régime, plus laborieux et moins aventureux, Yasna, 51, 14.

Il faudrait donc chercher la patrie de la réforme religieuse et sociale de Zarathuštra, non pas dans les vallées fertiles de la Médie qui ont

probablement connu la charrue plusieurs siècles avant les événements dont les Gâthas sont un écho, mais dans un pays qui se prêtait au nourrissage du bétail et qui demandait le soin constant de pâturages naturels, surtout contre l'ennemi le plus redoutable : la sécheresse. Cela ne nous fixe guère davantage quant au pays de l'œuvre de Zarathuštra, car les conditions indiquées dans les Gâthas s'appliquent à l'Aderbeidjan au Nord-ouest aussi bien qu'à l'Est de l'Iran, où le Mihr Yašt place le pays aryen, avec ses pâturages (v. 13-14).

Dans l'Avesta postérieur, il en est tout autrement. A côté des prés naturels, on connaît depuis longtemps l'agriculture proprement dite. Le troisième lieu véritablement agréable de la terre n'est-il pas l'endroit où l'homme fait pousser le plus de blé, d'herbe et d'arbres fruitiers (Vend. 3, 4)? Dans le même Fargard, Vend. 3, 32, nous lisons : « Quand le blé est préparé, les Daêvas sautent, quand le moulin est préparé, ils perdent le courage ; quand la farine est préparée, ils hurlent ; quand la pâte est préparée, ils s'enfuient ».

Mais l'importance attribuée à l'urine comme engrais rappelle les conditions spéciales à une culture moins développée et la patrie plus restreinte de la réforme zoroastrienne.

Un autre témoignage d'un état économique pareil à celui qui vient d'être esquissé, se trouve dans ces mêmes versets du troisième Fargard que j'ai cités au commencement de cette notice. Dans Vendidâd 3, 4, il est parlé de l'endroit où l'on amène de l'eau dans une terre sans eau. Ce qui suit : « et là où l'on retire l'eau d'une terre où il y en a trop » est une addition postérieure. En effet, le fossoyage opéré dans le but de drainer une terre marécageuse est plus récent que le fossoyage en vue de l'irrigation des champs. Il y a encore, par exemple dans la Laponie en Suède, certains endroits où l'on déploie beaucoup d'efforts pour diriger l'eau dans les pâturages, mais où l'on n'a absolument aucune idée du drainage de la terre. Notre Fargard doit son origine à un tel état de choses. Mais l'addition révèle un stade économique plus développé ou bien un horizon plus vaste.

NATHAN SÖDERBLOM.

NOTES SUR LE GRAND VÉHICULE

L'article que M. S. Lévi a consacré dans la Revue (t. LVIII, p. 248, sept. 1908) à ma traduction du Bodhicaryâvatâra soulève quelques problèmes d'un intérêt général pour l'histoire du Bouddhisme, et les résout d'une manière, à mon avis, inexacte. C'est une raison suffisante pour que j'y réponde. En outre, mon travail sort en assez mauvais état des mains de M. S. Lévi : un pressant intérêt m'invite à sauvegarder la part d'autorité que je peux avoir acquise en ces matières, et qu'il ne m'appartient pas de mesurer, auprès des lecteurs auxquels le nom de mon critique ferait croire que toutes ses observations, dont quelques-unes graves, sont justifiées.

∴

Il s'agit des relations entre les partisans des deux Véhicules. Pour plus de commodité, je reproduis le texte de M. S. Lévi :

> Deux vers plus loin, le lecteur se heurte à une proposition qui invite à réfléchir, V, 89 :
>
> « [Le Bodhisattva] n'enseigne pas la loi profonde et sublime à des créatures médiocres ; il n'enseigne pas à des femmes si un homme n'est pas présent ; il pratique le même respect pour la loi du Petit et celle du Grand [Véhicule] ».
>
> On s'attend mal à voir un mahâyâniste aussi fervent que Çântideva prêcher le même respect pour les deux Véhicules ; un peu plus loin, au témoignage même de M. de L. qui analyse son texte (p. 118, n. 3), Çântideva enseigne « l'insuffisance du Petit Véhicule ». On s'attend encore moins à voir une prescription aussi grave glissée à la suite de menues prescriptions touchant la vie pratique(1). Le sanscrit porte :
>
> *hînotkṛṣṭeṣu dharmeṣu samaṃ gauravam ācaret.*

1) Les menues prescriptions touchant la vie pratique commencent à V, 91. On a, 88-90, des préceptes relatifs à l'enseignement, les uns d'un caractère général, les autres visant la prédication du Grand Véhicule : 88, règles de bienséance (exiger une attitude respectueuse de l'auditeur, comparer Mahâvyutpatti, 203, 68) ; 90, défense de faire entrer dans le Petit Véhicule quelqu'un qui est digne du Grand, défense de favoriser le Grand aux dépens du Petit en promettant la rémission des péchés par des moyens aisés, en prêchant le mépris du vieux disciplinaire.

« La loi du Petit et celle du Grand [Véhicule] » font au total deux lois ; pour exprimer la dualité, le sanscrit dispose d'un nombre spécial dont l'emploi est obligatoire. A suivre l'interprétation de M. de L., le pluriel serait pour le moins incorrect ; il faudrait *dharmayoḥ*. Mais les expressions *hînâ dharmâḥ*, *utkṛṣṭâ dharmâḥ* sont bien connues ; elles désignent les facteurs, misérables ou éminents, de la situation personnelle[1]. Un des mss. (Minayeff, L[1]) donne en marge le mot *sattveṣu* comme la glose de *dharmeṣu*[2]. C'est bien ainsi que l'entend aussi le traducteur chinois : « Il ne distingue entre les hommes ni puissant ni infime ». De la dogmatique transcendante où il s'était égaré[3], le précepte rentre dans la simple morale.

Mon critique, qui a disqualifié une fois pour toutes le commentateur — « dépourvu de critique et d'érudition... un guide bien médiocre » — fait ici trop bon marché de son explication que confirment le contexte et la littérature en général. — Le commentateur explique :

« A l'égard des lois (ou principes, *dharmeṣu*) promulguées dans le Véhicule des Çrâvakas et dans le Grand Véhicule, il doit faire une égale adhésion pieuse (*cittaprasâda*) et [montrer le même respect]. Autrement, il y aurait rejet (*pratikṣepa*) de la Bonne Loi ».

Aurais-je dû traduire, au pluriel, « pour les lois... » ? Je ne le pense pas : la stance suivante donne le singulier *hîne dharme*[4], et l'auteur a en vue, non seulement les préceptes (*çikṣâs*), mais tout l'enseignement du Petit Véhicule, la vie spirituelle des non-mahâyânistes.

Çântideva n'est pas la seule autorité du Mahâyâna à prêcher le respect de la « Petite Loi ». On lit dans Maitreya-Asanga, une des colonnes des Vijnânavâdins (Çântideva est Mâdhyamika) : « Si un Bodhisattva (=adepte

1) On aurait donc : « pratiquer le même respect pour les qualités qui élèvent les êtres ou les abaissent », pour les facteurs qui mènent la créature en enfer, en matrice animale, en destinée humaine misérable, au ciel, — colère, égoïsme, envie, etc. — [Les *dharmas* sont encore les éléments, en équilibre toujours instable, des pseudo-individus que nous sommes.]

Mais la ligne suivante *nodâradharmapâtram ca hîne dharme niyojayet* : « Qu'il n'applique pas au *dharma* inférieur un [homme qui serait] convenable réceptable du *dharma* supérieur », constitue le contexte le plus significatif.

2) Bien difficile d'admettre que ce soit une glose ! c'est une variante. Avec cette variante, on a, soit le sens du chinois, soit, en interprétant au sens moral, une doctrine que Çântideva enseigne ailleurs : « Il faut regarder nos ennemis comme des bienfaiteurs puisqu'ils donnent l'occasion de patience ;... il faut être pour tous les êtres comme un disciple (*sarvaçiṣya*) » ; — mais, ici, l'auteur parle de l'enseignement.

3) Dogmatique transcendante ?

4) Il était facile de dire *hînadharmeṣu yojayet*.

du Grand Véhicule) vient à penser : « Le Bodhisattva ne doit pas étudier la loi (*dharma*) qui fait partie du Véhicule des Çrâvakas ; il ne doit pas la prendre ; il ne doit pas s'en faire une règle. A quoi bon apprendre et prendre cette loi ? à quoi bon cette règle ? » [S'il pense ainsi], il commet une faute ; il va trop loin ; il tombe dans une *kliṣṭâ âpatti* »[1].

Cette déclaration, qu'on pourrait sans doute avec quelques recherches confirmer par plusieurs autres, n'est pas surprenante. — Sans doute le Petit Véhicule, de son seul nom de *hîna* (souvent remplacé par la désignation plus polie, Véhicule des Çrâvakas, c'est-à-dire des futurs Arhats), est fort imparfait au regard du Grand ; nous savons que le conflit entre les partisans des deux systèmes fut parfois violent. Mais nous savons aussi que, suivant toute vraisemblance, ce conflit a passé par diverses phases ; et encore qu'il y a dans toutes les sectes des exaltés et des sages, des gens qui vont trop loin et des orthodoxes, — Çântideva est calme et orthodoxe ; — enfin, le même docteur, suivant qu'il polémise ou qu'il fixe des règles de conduite pour ses disciples, s'exprimera dans des termes différents. Trois points me paraissent dominer le débat :

1° L'authenticité du Petit Véhicule est un dogme pour les docteurs mahâyânistes, et notamment pour Çântideva. La parole du Bouddha « qui se trouve dans les trois Véhicules » (voir Sûtrâlamkara, edidit S. Lévi, p. 78, l. 18) exige plus que le respect, mais le *cittaprasâda*, l'adhésion pieuse. La rejeter, quelle qu'elle puisse être, c'est tomber dans une de ces erreurs qui compromettent la santé spirituelle.

2° Mais le respect de Çântideva pour le Petit Véhicule n'est pas commandé par cette seule considération. Des textes précis nous apprennent que deux partis s'étaient formés parmi les Mahâyânistes : les uns, quoique renouvelant la doctrine et l'esprit du Bouddhisme en substituant la conquête de l'état de Bouddha à la conquête du nirvâṇa immédiat comme fin suprême de la vie bouddhique, entendaient rester fidèles à la discipline monastique, telle ou à peu près qu'elle est fixée dans les vieux codes ; les autres dégageaient les conclusions pratiques

1) Bodhisattvabhûmi, fol. 70 *a* ad finem. *yaḥ punar bodhisattvaḥ evaṃdṛṣṭiḥ syâd... na bodhisattvena çrâvakayânapratisaṃyukto dharmaḥ çrotavyo nodgrahitavyo na tatra çikṣâ karaṇîyâ kim bodhisattvasya çrâvaka[yâna]pratisaṃyuktena dharmeṇa çrutenodgṛhîtena kim tatra çikṣayâ prayojanam iti sâpattiko bhavati sâtisâraḥ kliṣṭâm âpattim âpadyate*. (Copie de Wogihara.) — *kliṣṭâ âpatti* est une de ces expressions bien connues et qu'il est difficile de traduire ; mettons provisoirement « un péché mortel ».

du Mahâyânisme : « Vous admettez, diront-ils aux Mahâyânistes de stricte observance, qu'un futur Bouddha peut être marié, qu'il y a des formules pour la rémission des péchés[1] ; dès lors, à quoi bon la vieille discipline ? » — Et l'histoire de la décadence de la vie monastique et du Bouddhisme tient peut être en partie dans ce raisonnement. — Çântideva, qui est un excellent moine, ordonne un même respect pour les deux règles (V. 89); il ne veut pas qu'on propose l'idéal mesquin du Petit Véhicule à celui qui paraît capable de faire un bon futur Bouddha ; mais il interdit une coupable réclame en faveur du Grand Véhicule en prêchant l'abandon des règles de conduite (*âcâra*), en exaltant les vertus purgatives de la lecture des *sûtras* et formules (V. 90). — Rien de plus sensé et de plus cohérent que cette attitude.

3° Enfin, il est parfaitement exact que Çântideva démontre l'insuffisance du Petit Véhicule pour la conquête même du nirvâṇa des Arhats. Il ratiocine vigoureusement en faveur de sa chapelle, notamment en faveur du *vide*. — Mais il faut noter que Candrakîrti, très soucieux d'établir l'authenticité du Grand Véhicule par le témoignage du Petit, démontre que le Petit Véhicule enseigne le *vide*[2]. Bien plus, l'auteur du Sûtrâlaṃkâra (xvi, 50; p. 111), tout en soutenant que la méditation (*dhyâna*) des Çrâvakas et des Pratyekabuddhas est entachée d'erreur (*moha*), admet qu'ils obtiennent le nirvâṇa-sans-reste[3]. — A dire toute ma pensée, je ne suis pas convaincu que Çântideva soit persuadé de l'insuffisance du Petit Véhicule ! C'est une question très délicate : y a-t-il

1) Des *sûtras* collectionnés par Çântideva autorisent ces dérogations ou ce laxisme. On peut être un futur Bouddha sans être un moine : la préhistoire de Çâkyamuni en est une preuve. Tandis que Çântideva parle de l'amour dans des termes suffisamment explicites, il y a, suivant l'*Âkâçagarbha*, des Bodhisattvas commençants qui disent : « A quoi bon Prâtimokṣa-Vinaya, moralité [professionnelle] bien gardée ? (*Kim bhoḥ prâtimokṣavinayena çîlena surakṣitena*). Hâte-toi de produire une pensée vers la suprême *bodhi* ; lis ce Mahâyâna ; tous les actes mauvais que tu as pu commettre, sous l'influence des passions, par corps, voix, ou pensée, tu en auras par ce [Mahâyâna] la purification sans qu'ils mûrissent [en souffrances à venir] ». Ces principes, destructeurs de la vie monastique, sont combattus par Çântideva, Maitreya, etc. : cela se comprend. Ces docteurs admettent qu'un laïc fasse son salut ; mais ils trouvent bien plus sûr de suivre le vieux Vinaya; ils combinent pour leur usage, comme tous les moines, le Petit Véhicule et le Grand.

2) Voir ma traduction des premiers chapitres du Madhyamakâvatâra dans *Muséon* 1907 et à part.

3) Comparer, dans le Vedânta, l'attitude de Jaimini, *Sacred Books*, t. XXIV, p. xix.

un seul Véhicule ? y en a-t-il deux ? Je sais des textes et des arguments pour l'une et l'autre thèse. Mon impression, qui est sans doute celle des pèlerins chinois, est que les Mahâyânistes croyaient le salut beaucoup plus facile et plus sûr dans leur système, — bien qu'ils n'arrêtent pas de vanter l'héroïsme surhumain du candidat à la Bodhi, — mais qu'ils ne niaient pas que les gens de la Petite Église pussent se sauver[1].

***

La stance V. 87 traite d'une question importante : dans quelles conditions le fidèle du Grand Véhicule, qui a fait vœu de se donner tout entier aux créatures, existence présente et existences à venir, doit-il ou peut-il sacrifier sa vie en effet?

M. S. Lévi traduit : « Il ne faut pas sacrifier sa vie dans un sentiment de pitié qui n'est point pur; quand ce sentiment est bien équilibré [*samapravṛtte āçaye*, Comm.], alors on peut la sacrifier. »

C'est le sens, ou à peu près; je l'avais tenu jadis[2], mais, pour les raisons qu'on va voir, et me perdant dans mes pensées, j'ai été amené à traduire : « Il ne doit pas sacrifier sa vie pour quelqu'un dont les dispositions de charité sont imparfaites; il doit la sacrifier pour quelqu'un d'aussi charitable que lui. » — Ceci est une glose, non une traduction.

Mais je regrette que M. S. Lévi pousse trop loin son avantage : « Ainsi énoncée, la théorie surprend; elle s'accommode mal avec la frénésie du sacrifice qui est la marque propre du bouddhisme... L'erreur commise par M. de L. montre quelle distance sépare son bouddhisme du plan où se meut Çântideva. » N'est-ce pas porter un jugement trop sévère sur *mon* Bouddhisme et se méprendre sur l'amour du sacrifice chez les bouddhistes?

C'est dans le Bodhisattvabhûmi que j'ai rencontré la définition la plus raisonnable de « l'intention pure au sujet du don » (*dânam ârabhya çuddhâçaya*) : c'est l'indifférence relativement à ce qu'on donne et à la personne à qui l'on donne (*na bodhisattvasya... kena cit paryâyena idam dâtavyam asmai dâtavyam iti bhavati*)[3]. Cette pureté d'intention suffit-

1) J'ai essayé d'éclairer cette question ardue dans *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, p. 313 et suiv. (Paris, Beauchesne, 1909).

2) Dans un premier essai : « Il n'abandonna pas la vie dans une disposition impure de pitié; la vie doit être abandonnée dans une disposition d'indifférence » (*Muséon*, 1896).

3) *Bodhisattvabhûmi*, fol. 48. — On sait d'ailleurs que la pitié est de trois

elle pour justifier le sacrifice de soi-même? N'en croyez rien, car Maitreya interdit aussitôt de donner son corps à des mendiants carnivores suscités par Māra.

Cependant le commentateur signale deux textes que son auteur a cités dans le *Çikṣāsamuccaya* : « Il a déjà donné aux créatures toute sa personne; il ne fait que la préserver d'une consommation inopportune [quand il refuse de la sacrifier] : il n'y a pas chez lui entrée pour l'égoïsme et il ne manque pas à sa promesse », et, comme pour expliquer la stance (*yad uktam*) : « Il ne faut pas faire d'abandons ou de refus qui soient obstacles à la science religieuse et aux autres facteurs de bouddhification de soi ou d'autrui. Il ne faut pas faire d'abandons ou de refus qui soient obstacles au mérite supérieur ou égal d'un Bodhisattva capable d'une utilité pour les êtres supérieure ou égale [à la sienne propre]. »

Un grand principe domine la théorie et la discipline du salut, à savoir qu'il faut réaliser l'intérêt des créatures; cet intérêt serait compromis si le Bodhisattva ne sauvegardait ses progrès spirituels (méditation, etc.), sa vie, son corps : car il porte le salut du monde; — on peut aller très loin une fois ce principe admis. — D'où la théorie de l'*ātmarakṣā*, sauvegarde de soi-même, et la loi qui interdit l'*atityāga*, sacrifice excessif ou hors de propos; d'où enfin cette conclusion que j'ai substituée au texte de Çāntideva : « Sacrifiez votre vie pour quelqu'un qui vous vaut ou vaut mieux que vous par sa charité, car il est mieux ou aussi bien que vous à même de servir le monde; ne sacrifiez pas votre vie pour d'autres. » (Mais ce n'est pas dans le texte; et j'ai eu tort de gloser.)

Le Bouddhisme a recruté des fanatiques du sacrifice et du suicide, — I-tsing ne distingue pas ces deux catégories, — mais on a d'excellentes raisons de douter qu'ils fussent de bons bouddhistes ou seulement des bouddhistes instruits. Dans l'ensemble, les écrivains me paraissent apporter dans l'examen du sacrifice de la vie et des questions connexes un bon sens louable, voire prosaïque. Pour Çāntideva et ses sources, le vrai don est d'ordre spirituel et mystique : faire vœu de devenir Bouddha pour le salut du monde; consacrer au monde ses existences présente et à venir, mais ne les sacrifier qu'à bon escient et pour le bien commun; donner l'enseignement, car le don de parole est supé-

espèces : ayant pour objet les créatures; ayant pour objet les *dharmas*; n'ayant pas d'objet (*ālambana*) : seule la dernière est toute pure.

rieur au don de viande; en attendant le moment où la « perfection de la science » aura détruit dans notre pensée la distinction du moi et du non-moi, combattre pratiquement cette distinction en donnant des légumes, etc. Maitreya me paraît voir un prestige diabolique dans les « mendiants de chair. » — On a devant soi une quasi-éternité pour devenir un Bouddha; on ne se hâte pas; on se méfie de « l'énergie qui s'y prend mal et en prend trop » (*atyârabdhavîrya*); on s'interdit des entreprises trop difficiles, seul moyen d'éviter des insuccès qui pourraient être désastreux : car la tristesse, le découragement, le remords aussi et tout ce qui peut engendrer le dégoût de l'existence (*samsâra*) est directement contraire à la vocation d'un futur Bouddha, voué à une longue transmigration puisque la charité l'empêche de devenir un Arhat. Aussi l'*Upâliparipṛcchâ*, texte notable de Vinaya du Grand Véhicule, va-t-il à excuser les péchés de *râga*, attachement : seuls les péchés de haine sont vraiment nocifs[1].

Croire que « la frénésie du sacrifice est la marque propre du Bouddhisme », même à spécifier « [du Grand Véhicule] », c'est s'abuser sur la signification historique d'un thème qui est surtout hagiographique, littéraire et scolastique. Un docteur mahâyâniste doit montrer que son « véhicule » est plus facile que celui des Arhats; mais il doit montrer aussi qu'il est plus noble et plus héroïque. Je crois volontiers et l'ai dit ailleurs, qu'on a commencé par mettre en lumière le second point : la carrière du futur Bouddha est une imitation du futur Bouddha historique, de Çâkyamuni; et qu'une réelle admiration, un réel goût pour le sacrifice ont été des facteurs essentiels du Grand Véhicule. Mais ignore-t-on que les saints *ultra* risquent d'être des hérétiques? A l'époque de Çântideva et de ses sources, il y avait une orthodoxie ennemie de tout frénétisme. — Le lecteur ne donnera au terme *orthodoxie* que la valeur que je lui attribue : j'ai toujours pensé et dit que le Bouddhisme est un amas de contradictions; il n'y a, d'ailleurs, à proprement parler, d'orthodoxie que dans le Christianisme.

∴

Les deux autres erreurs relevées par M. S. Lévi sont de moindre importance :

1) Voir l'ouvrage cité p. 342, note 1.

Çântideva énumère ensuite sommairement des règles de tenue ou de bienséance. Après une prescription sur le coucher, vient en dernier lieu ce demi-vers, V, 96 :

« Il est attentif ; il se lève promptement et sans délai, conformément à la règle stricte ».

[*Samprajânam laghûtthânah prâg avaçyam niyogatah*]

M. de L., qui donne en note une partie du commentaire, n'en observe pas moins que « ce passage est obscur ». Mais l'expression *laghûtthânah* a une valeur bien établie ; Burnouf l'a déjà discutée dans une note du Lotus de la Bonne Loi, p. 426, où il signale encore son emploi dans le Divyâvadâna. Le dictionnaire abrégé de Böhtlingk propose comme traduction de ce terme : « bei allem schnell bei der Hand seiend », ce qui est exact. Il convient donc de traduire ainsi ce demi-vers :

« Il doit être toujours prêt à tout en pleine conscience[1], plus encore, absolument, quand c'est en vertu d'une prescription impérative ».

La valeur de *laghûtthâna* dans les passages cités par M. S. Lévi, dans Mahâvyutpatti 244, 15, Majjh., II, 108, etc., est assez bien établie, mais je crois que ce n'est point celle qu'il suggère. Cowell et Neil ont « good health », et Burnouf, plus précis, « exertion facile ». Il s'agit, non d'une qualité morale, mais d'un caractère physique, comme le prouve le contexte. Ce terme figure, en effet, dans la formule de politesse : « Êtes-vous bien portant?... êtes-vous *laghûtthâna*?..., et la marche?... »

Je crois que la valeur du terme est ici différente, puisqu'il s'agit de préceptes : on n'ordonne pas l'activité musculaire. Et l'explication du commentateur, très clair sur ce point, ne présente pas de difficulté. L'auteur a dit dans quelle position il fallait s'étendre pour la nuit, comment il fallait dormir, il ajoute *laghûtthânah* = *çîghram evottishthet* : « qu'il se lève vite, et non pas en bâillant, en faisant craquer les membres, accablé de paresse, longuement[2]. »

1) Ceci est le précepte V, 82.

2) L'obscurité est dans les derniers mots. Le commentaire a *na tu jṛmbhikâm gâtramoṭanam kurvann âlasyopahataç cireṇa, etaeva sarvebhyaḥ pûrvam eva*. La version tibétaine lie *eta* et *sarvebhyah* : et j'ai supposé *etebhya eva sarvebhyah pûrvam*, et traduit *sans délai* (avant tous ces [nonchaloirs]). — Je ne pense pas que cela tienne.

On ne peut que difficilement suivre M. S. Lévi, car *prâk* n'a pas la valeur « bien plus » (= prâg eva), ou si *avaçyam* = *eva*?

Reste à entendre *prâk* = *early in the morning* (Lexx apud Monier-Williams), ce qui ne me plaît pas ; ou « en tout cas avant le *niyoga* », ce qui n'est pas clair.

*
* *

Pour V, 86, je rougis d'avoir perdu de vue une des valeurs du mot *itara*, attestée surtout par les lexiques, — mais Lalita, p. 100, *itarajâtîya*, — et mentionnée, en effet, dans nos dictionnaires : et d'avoir hasardé en note une conjecture fort inutile, insoutenable (*itvara*). On a :

« Son corps, qui pratique la Bonne Loi, il ne doit pas le torturer *itarârtham* ».

itara signifie d'abord *alter*, au pluriel *alii* ; soit donc, à première vue, « pour autrui, en vue d'autrui ». Mais le commentateur explique *itarârtham* = *alpârthanimittam* = « en vue d'un petit avantage ».

Comment faut-il traduire ? Notre langue ne permet pas de rendre ce quasi jeu de mots ; plus exactement, car l'auteur a certainement en vue le second sens, « pour peu de chose », cette allusion à l'altruisme bien entendu auquel se réfère la deuxième partie de la stance : « car, [en étant traité] ainsi », — c'est-à-dire, avec modération, — « ce [corps] remplira vite l'espérance des créatures » ?

J'ai traduit : « ... il ne doit pas le torturer pour un avantage médiocre [d'autrui] », et je suis porté à croire qu'on aurait pu traduire plus mal. La version de M. S. Lévi : « ... il ne doit pas le torturer pour un être méprisable, » peut être critiquée à plusieurs points de vue. Pourquoi refuser tout crédit au commentateur ? Comment concilier ce précepte avec le classique exemple de la tigresse que le futur Çâkyamuni nourrit de sa chair ? La tigresse était certes « méprisable », mais l'empêcher de manger ses petits, c'était lui rendre un grand service.

*
* *

« Ce n'est pas seulement dans les détails que l'esprit du texte a souffert. M. de L... n'a pas craint de mutiler l'œuvre qu'il présentait au public. La traduction s'arrête au IXe chapitre ; le Bodhicaryâvatâra en comprend dix... », « Impossible de mieux justifier l'adage : *traduttore traditore* ». Par l'amputation du dernier chapitre, « conclusion nécessaire et organique de tout l'ouvrage », l'esprit du livre souffre d'autant plus que l'âme pieuse de Çântideva s'y épanche : « Jamais la charité n'a

trouvé d'accents plus ardents que dans cette âme parvenue à la Perfection de la Sapience[1]... Le candidat à la Bodhi ne compte pas sur ses forces seules ; il appelle à son aide les Bodhisattvas divins ; la mythologie du Bouddhisme, trop souvent représentée comme une collection de figurants, s'anime et se transfigure au regard du fidèle. Le théologien qui raisonnait tout à l'heure sur le corps et les sensations, sur le vide et les qualités, tend maintenant la main comme un enfant à ses anges gardiens. C'est là le vrai Bouddhisme, réel et vivant ; et si M. de L. le sait, ses lecteurs, déçus par sa faute, continueront à s'imaginer le Bouddhisme comme une secte de philosophes. »

J'ai ici trois remarques à faire :

1° Ma traduction a paru dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, ainsi qu'il est marqué sur la couverture (M. A. Foucher, en regrettant l'omission du X[e] chapitre, conseillait à M. de la V. P. de « refondre d'ensemble ce qui n'est encore qu'une collection de tirés à part. » [*R. H. R.*, t. LVII, p. 242]). Les circonstances particulières dans lesquelles cette revue a disparu m'ont contraint d'achever hâtivement le chapitre IX (qui en a souffert, par exemple st. 116) et ne m'ont pas laissé le loisir de traduire le chapitre X. Je croyais en dire assez dans la note finale pour qu'on me comprît à demi mot ;

2° La méprise, où l'on me reproche d'entraîner le lecteur, est bien peu probable s'il lit les chapitres II et III, non moins pieux que le chapitre X, et d'une bien plus grande autorité, puisqu'ils sont faits de pensers canoniques (voir p. x) ; s'il prend note d'une appréciation de M. A. Barth (p. I, note) qui a dit du Bodhicaryâvatâra : « une sorte de pendant bouddhique de l'Imitation » ; si, enfin, il tient compte de la mienne : « ... une théologie qui avoisine la nôtre, avec des saints et la communion des saints... » (p. x). Je préfère ma comparaison à celle des anges gardiens. Par le fait, on se choisit son Bodhisattva protecteur, comme nous avons plus de dévotion et de confiance dans tel ou tel élu ;

3° Mais si j'ai marqué le caractère pieux et fervent du Grand Véhicule, je me suis gardé de dire que « c'est là le vrai Bouddhisme, réel et vivant ». — Si les spécialistes ne s'accordent pas à reconnaître qu'il y a

1) Il y a ici une méprise, ce me semble. Le X[e] chapitre est une *pariṇâmanâ*, une « application du mérite » de l'auteur, lequel ne se flatte pas de posséder la Prajñâ, sinon à l'état de graine ! Quand on est parvenu à la Perfection de Sapience, on est au-dessus de toute notion de différence, on est un Bouddha.

plusieurs vrais Bouddhismes, — et qu'aucun ne nous est pleinement intelligible — ce qui paraît d'une lumineuse évidence, comment dissiperons-nous les idées simplistes qui sont autant d'idées fausses? Tout est indien dans le Bouddhisme, dogmes, représentations, sentiments, et c'est notre strict devoir de prévenir sur ce point tout malentendu. Aussi convient-il de laisser aux manuels ces définitions sommaires de la Bonne Loi, religion d'amour, de sacrifice, de dévotion confiante et enfantine. Il n'est point de Bouddhisme sans altruisme, disons, si on y tient, sans charité ; la *bhakti* (dévotion à l'indienne) est essentielle au Grand Véhicule (et je me hasarde à croire qu'elle n'est pas étrangère au Petit) ; mais la *çûnyatâ*, ou « vide », y est aussi très réelle et vivante : elle pénètre toute l'économie de la vie spirituelle. — Chez nous, il n'y a que de rares individualités qui puissent, suivant la formule d'un biologue célèbre, prier à l'oratoire et nier Dieu au laboratoire. Dans le Bouddhisme le mélange est intime entre la dévotion et la gnose ; celle-ci, quoique nihiliste, est pieuse ; celle-là, quoique sincère, n'est justifiée qu'au point de vue de la « vérité d'apparence ». Cette curieuse mentalité ne trouve peut-être une expression nette que chez les doctes ; elle domine dans le *Sangha* sans lequel il n'est pas de Bouddhisme. De même, chez les brahmanes, la *bhakti* s'accommode des divers *advaitas* (monisme). J'ai d'ailleurs toujours cru que les simples n'en savent pas aussi long ; que les fidèles d'Amitâbha (voir p. XI, note) sont de purs dévots, et en possession de la seule théodicée qui supporte logiquement la dévotion ; que, sans le Bouddhisme populaire, non moins vivant que l'autre, mais bien difficile à définir, et sans aucun doute fort mêlé d'Hindouisme, la genèse et la prospérité du *Sangha* resteraient inexplicables.

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Morales et Religions, par MM. R. Allier, G. Belot, le baron Carra de Vaux, F. Challaye, A. Croiset, L. Dorison, E. Ehrhardt, E. de Faye, Ad. Lods, W. Monod, A. Puech. 1 vol. in-8° (*Bibliothèque générale des Sciences sociales*), III et 291 pages. — Paris, Félix Alcan, 1909.

Il est bien difficile de rendre compte d'un ouvrage constitué par la réunion d'une série de conférences, professées à l'École des hautes études sociales, par onze orateurs d'esprits fort divers. Il faudrait onze comptes rendus sans liens les uns avec les autres ; l'unité de ces discours est, en effet, des plus relatives, et cela bien que le Christianisme et la morale chrétienne y tiennent une place prépondérante.

Nous essaierons, dans une brève analyse, de caractériser chacun des onze discours, abstraction faite de leurs auteurs.

1. *Morale et religion.* — Le terme de religion est pris dans son acception sociologique. La religion et la morale sont considérées comme deux fonctions sociales différentes.

2. *La morale juive.* — Elle est une, malgré la diversité des documents et des époques ; elle a son expression principale dans le Décalogue où se trouve l'annonce des droits de l'homme, tels que la Révolution française les a entendus : liberté et égalité.

3. *La morale des prophètes.* — La morale de l'antique Israël est une morale inférieure. Celle des prophètes est une morale supérieure : pour eux, Jahvéh est le dieu de la justice absolue : la justice passe avant la nation ; pour eux, ni sacrifices, ni loi écrite.

4. *Morale et religion dans l'antiquité grecque.* — Au début les dieux sont des êtres puissants, médiocrement moraux. Plus tard, la vieille morale religieuse se perfectionne par l'effet de la vie civique plus civilisée. A la fin, la morale s'affranchit peu à peu de la religion tradition-

nelle et se suffit à elle-même chez certains penseurs, tandis qu'elle se crée, chez d'autres, une sorte de religion nouvelle, toute philosophique.

5. *La morale de l'Évangile.* — La morale évangélique est concentrée dans les deux commandements de l'amour pour Dieu et de l'amour pour l'homme. Ce qu'il faut chercher avant tout dans les évangiles, c'est un esprit, en sorte que le principe de la morale peut se traduire ainsi : travailler à bien penser.

6. *La morale de saint Paul.* — C'est une morale religieuse, individuelle et sociale, sauvegardant la liberté individuelle.

7. *La rencontre du Christianisme et de l'Hellénisme : l'École d'Alexandrie.* — Cette école établit une morale complexe à deux degrés, correspondant au double degré de la foi et de la gnose.

8. *La morale de l'Islam.* — En principe c'est la morale du Coran ; en fait, il faut distinguer pour le moins la morale des mystiques et la morale populaire. L'une et l'autre sont présentées sous un jour défavorable.

9. *Luther.* — C'est plutôt une étude, fort intéressante, sur Luther que sur la morale de Luther. L'idée maîtresse de Luther est la transformation de l'homme intérieur par l'Évangile.

10. *La morale des Quakers.* — C'est une apologie, très bien faite d'ailleurs, du quakerisme. L'esprit quaker, que l'on trouve à l'intérieur de chaque Église, finira par s'incarner dans des organisations très diverses qui subordonneront tout à la vie, à une vie qui sera morale par son inspiration religieuse et qui sera religieuse par ses exigences morales.

11. *La morale japonaise.* — C'est au Shintoïsme, au Confucianisme et au Bouddhisme que sont empruntées toutes les idées dont l'ensemble constitue la morale japonaise. Ces influences expliquent tous les traits caractéristiques de la vie matérielle et de la vie intérieure des Japonais : la propreté, la simplicité, la politesse, la profondeur du sentiment familial, l'ardeur du sentiment national, l'amour passionné de la nature.

On conviendra, et ce sera notre conclusion, qu'il y a dans les onze conférences une véritable richesse d'idées et des points de vue variés.

E. Montet.

W. Caspari. — **Aufkommen und Krise des israelitischen Königstums unter David**, *Ursachen, Teilnehmer und Verlauf des Absalomschen Aufstandes*. In-8° (138 pages). — Berlin, Trowitzsch und Sohn, 1909.

C'est une étude intéressante et très fouillée de la révolte d'Absalom. L'auteur a fait une analyse aussi détaillée et approfondie qu'il a pu des textes bibliques, et il a élargi autant qu'il était permis de le faire le cadre étroit de son sujet.

L'auteur étudie tout d'abord l'établissement difficile de la royauté en Israël (Abimelech, Saül, David) ; puis il examine les ressources matérielles qui étaient à la disposition du roi (troupeaux, domaines, impôts en nature, tributs, corvées). Il passe ensuite au rôle du roi dans ses fonctions judiciaires et en tant que facteur social (la garde royale des Kreti et des Pleti, les commensaux du roi, ses compagnons, etc.). Vient alors l'énumération des soucis du règne de David (ennemis, manque d'argent, rébellion de Benjamin). Il expose, après ces préliminaires, l'opposition des anciens, en particulier celle d'Akhitophel, il raconte le rôle joué par le prince Absalom, la révolte, le salut de la couronne et la mort d'Absalom. Il ajoute à cette histoire l'incident de la poursuite de Seba, et quelques observations sur la date de la révolte d'Absalom.

L'opuscule aurait gagné en intérêt à être rédigé plus brièvement et plus clairement.

E. M.

Alfred Bertholet. — **Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums**. — Tubingue, J. C. B. Mohr, 1909, 1 broch. in-8, 30 p. Prix : m. 0,80.

Le travail que nous annonçons est la reproduction allemande d'une étude anglaise plus courte, présentée au troisième Congrès international de l'Histoire des Religions, réuni à Oxford en 1908. On y trouve la même compétence que dans toutes les autres publications du savant auteur. Il est pleinement au courant de toute la littérature qui se rapporte à son sujet et à laquelle il renvoie dans un grand nombre de notes. Dans cet opuscule, il examine surtout l'influence étrangère exercée sur la religion juive pendant les derniers siècles qui précédèrent la seconde ruine de Jérusalem.

Il commence par constater la singularité du fait que le judaïsme, en principe tellement exclusif à l'égard de tout ce qui n'est pas juif, a néanmoins subi, à un haut degré, l'influence étrangère. Il ne veut pas s'occuper de cette influence en général, mais seulement de celle qu'on peut constater dans le domaine religieux. Et tout d'abord, il rend attentif à la difficulté de la tâche, aux divergences d'opinion qui existent entre les savants qui se sont occupés de cette matière et aux précautions qu'il faut prendre pour ne pas confondre, avec les éléments étrangers, certains traits qui sont tout simplement les produits de l'évolution spontanée du judaïsme lui-même.

Après ces considérations préliminaires, notre auteur aborde son sujet, en montrant l'influence étrangère exercée sur la notion juive de Dieu. Il voit une influence platonicienne dans la sagesse de Salomon, quand elle appelle Dieu « Celui qui est » ou suppose que le monde est formé d'une matière informe, dans l'idée évangélique que Dieu est parfaitement bon et qu'il doit être imité par l'homme. D'après lui, l'influence de la philosophie grecque, en général, se remarque dans les efforts faits par le judaïsme pour éviter les anthropomorphismes et pour combattre le culte des images, dans les explications évhéméristes des dieux et dans l'identification du culte païen avec l'adoration des démons, etc. Dans la cosmogonie de la version slave du livre d'Hénoch, il faut voir une influence égyptienne et orphique. Dans l'angélologie se fait sentir une influence orientale, surtout babylonienne et perse. Une dépendance du dualisme perse se fait remarquer en particulier dans la démonologie juive.

Si nous passons à l'anthropologie juive, nous y constatons un dualisme qui est dû à l'action hellèniste. L'idée de la préexistence de l'âme doit avoir la même origine. Les spéculations sur le premier homme et le Paradis ont au contraire leur source dans le vieil Orient.

L'influence étrangère se fait le plus sentir dans l'eschatologie, surtout dans l'attente d'un nouveau monde transcendant. Car le vieil Israël espérait un règne messianique vraiment terrestre. Et ici, c'est de nouveau le parsisme et certains éléments babyloniens qui ont exercé l'action la plus visible. L'idée de l'immortalité de l'âme, dans la sagesse de Salomon, est au contraire d'origine grecque.

Ce sont là quelques exemples parmi beaucoup d'autres qui seraient à prendre en considération dans un ouvrage plus complet. Mais ils montrent suffisamment combien le vieux judaïsme a subi l'influence étrangère. On se demande comment cela était possible. Pour répondre

à cette question, il faut remarquer tout d'abord que, de bonne heure, les Juifs voyagèrent beaucoup et se mirent volontiers au service des souverains étrangers. Ils apprirent aussi facilement les langues étrangères. Ils ont même complètement échangé la vieille langue hébraïque contre l'araméen, ce qui est très significatif. On sait également qu'ils s'appliquèrent avec zèle au prosélytisme et s'incorporèrent ainsi toute sorte d'éléments étrangers. Les Juifs disséminés dans le monde civilisé presque tout entier, ont adopté une foule d'usages et de notions de leur entourage. Cette infiltration était d'autant plus facile que le judaïsme a toujours accordé plus d'importance au côté pratique qu'au côté doctrinal de la religion.

A ces diverses explications, il faut pourtant en ajouter encore une autre, en reconnaissant que les Juifs n'ont pas seulement subi l'influence étrangère d'une manière passive, mais y ont aussi consenti volontairement. La littérature judéo-alexandrine prouve combien les Juifs s'approprièrent la sagesse égyptienne et la grecque, parce qu'ils y trouvaient une grande parenté avec leur propre religion et même une copie de celle-ci. Ils étaient portés à croire que tout ce que les étrangers possédaient de bien et de vrai devait nécessairement provenir du jahvisme, source unique de tout bien et de toute vérité. Malgré cette grande puissance d'assimilation, les Juifs ne renoncèrent d'ailleurs jamais entièrement à leur propre caractère, mais le conservèrent assez pour rester eux-mêmes et pour repousser aussi, énergiquement, toutes les influences absolument incompatibles avec les principes essentiels de leur religion.

On voit par ce court aperçu du contenu de notre opuscule, combien celui-ci est riche, malgré le nombre restreint de ses pages. C'est en effet un excellent résumé du sujet traité, en même temps qu'un guide sûr dans ce domaine. Il ne renferme pas moins de 123 notes explicatives, qui sont autant de compléments précieux et qui renvoient constamment à la littérature la plus récente se rapportant aux différentes questions abordées. Ces renseignements seront particulièrement utiles à ceux qui voudront reprendre ces questions et les approfondir davantage.

C. PIEPENBRING.

JUSTIN. — **Dialogue avec Tryphon**, t. I, texte et trad. par G. Archambault. — Paris, Picard, 1909. Un vol. in-12, 362 p.

Ce livre fait partie de la collection de textes chrétiens publiée sous la direction de MM. Hemmer et Lejay. Comme dans les autres volumes de la même série, on y trouve un texte édité dans la langue originale, accompagné d'une traduction française et de notes sommaires. C'est une œuvre d'intelligente vulgarisation. Dans une introduction critique, M. A. étudie successivement les éditions antérieures, les manuscrits, la place du dialogue avec Tryphon dans la littérature chrétienne, son intégrité, sa composition. On sait qu'il ne nous est parvenu que dans deux manuscrits, celui de la Bibliothèque Nationale (numéro 450 du fond grec) et celui de Cheltenham. M. A. rend fort vraisemblable que le second n'est qu'une copie du premier, faite à Venise sur les ordres de l'évêque de Montpellier, Guillaume Pélicier, en 1540-1541. Dans leur presque totalité, les variantes que Otto avait cru relever entre les deux ms. n'existent pas. Pour tous les cas où j'ai fait directement le contrôle de leurs divergences prétendues, je n'ai pu que me ranger, contre Otto, du côté du nouvel éditeur. — M. A. estime qu'une dépendance de Tatien vis-à-vis de l'enseignement oral de Justin suffit à expliquer les analogies de leurs pensées. Je croirais avec MM. Puech et Krueger, non d'accord sur ce point avec Harnack, que Tatien a connu des écrits de Justin et peut-être le dialogue avec Tryphon. — L'auteur admet que cet ouvrage devait être précédé d'une préface, et non d'une simple dédicace. En ce qui touche à la lacune évidente qu'on rencontre au cours du ch. LXXIV, il ne croit pas, comme Maran, que quelques mots seulement suffisent à la combler. Après Zahn et Bardenhewer, il estime, non sans raison, que là se devaient placer les passages absents du texte actuel auxquels le dialogue se réfère plusieurs fois par la suite, entre autres, l'affabulation relative à la fin de la première journée de discussion et au commencement de la seconde. C'est à cet hiatus entre les deux parties primitives de l'ouvrage que s'arrête le premier tome de la présente édition.

Avec le style parfois un peu embarrassé de l'introduction, fait contraste celui de la version, qui est habituellement coulante et exacte. On y peut relever, toutefois, quelques inexactitudes, *v. g.* p. 7 « ni meilleurs, ni pires » rend imparfaitement l'idée « ni plus, ni moins heureux » que représente ici l'expression μήτε κρείττονας μήτε χείρους (cf. *Œd.-Roi*,

v. 1368). P. 8 : λέληθεν est suivi à tort du signe de l'interrogation, que le ms. de Paris ne présente pas en cet endroit ; la traduction s'en trouve faussée. Il faudrait : « Ce qu'est la philosophie et pourquoi elle fut envoyée aux hommes, la plupart l'ignorent. » P. 21 : μόνον ne gagnerait-il pas à être pris adverbialement ? P. 63 : « forts » serait plus littéral que « braves ». Un peu plus bas, il faut entendre : « Ne t'effraie pas de ce qu'on t'a fait honte », ὅτι introduisant une proposition explicative et non point une complétive du verbe craindre. P. 97 : οὐ μὴ ὀσφρανθῶ ne doit pas se traduire « puissé-je ne pas respirer », mais « certes, je ne respirerai point », seule version qu'autorise le texte des Septante, en accord d'ailleurs avec la Massore. P. 129 : « si affreux » ou simplement « un crime » vaudrait mieux que « si terrible ». P. 135 : « de l'éternité », c'est-à-dire jamais, serait plus exact que « avant l'éternité ». P. 259, je préférerais : « y a-t-il chose impossible à Dieu ? » à « l'affaire... », version qui semble supposer l'article. P. 311, la dernière phrase du § 3 n'est pas claire ; mieux vaudrait : « Car je ne les tirerai pas d'un autre passage, mais du même où elles sont toutes réunies. » P. 327 « *pour* examiner » n'est ni très exact, ni très lumineux ; traduire : « Que vous ne livriez pas à une discussion extrêmement serrée les points en question. » La dernière ligne de la p. 343 est peu correcte. Enfin, dans l'introduction, p. XLIII, la dernière phrase de la citation de Photius n'est pas rendue de façon irréprochable. Συνδιέθηκε n'est pas « accepta », mais « se comporta (à l'égard de ces machinations d'une façon qui fût) en harmonie avec (les principes de toute sa vie) ».

En dépit de quelques lapsus, tels οὐκ ὁρᾶτε (p. 56), ὄνομα (4 fois, p. 312, n. 5), ὑμνήσατε (*ibid.*), l'impression du texte grec est généralement correcte et fait honneur à M. A. comme l'ensemble de cette édition, somme toute, excellente.

F. Nicolardot.

Raymond Génier. — **Vie de saint Euthyme le Grand** (377-473). *Les moines et l'Église en Palestine au* v*e siècle*. Paris, Lecoffre, 1909. Un vol. in-12 de xxxii-305 pages, avec des illustrations hors texte et une carte.

Cyrille, de Scythopolis, dans la deuxième Palestine, moine du désert de Jérusalem, a raconté vers le milieu du vie siècle la vie de quelques

ascètes fameux. Ces biographies sont d'un grand intérêt. Les deux *Vies* de saint Sabas et de saint Euthyme sont les perles de l'hagiographie grecque. Quiconque voudra les mettre en français, en les entourant des commentaires indispensables, sera assuré d'écrire un livre charmant. Qu'il paraphrase ou qu'il résume, il ne pourra, quelle que soit sa maladresse, effacer complètement l'agrément de ces naïfs et instructifs récits. Le P. Génier a donc eu la plus heureuse idée en entreprenant de narrer, d'après Cyrille, l'histoire édifiante et mouvementée de saint Euthyme le Grand. Il n'a guère eu de prédécesseurs français que Tillemont, qu'il utilise largement, à bon droit d'ailleurs, et Couret, dont il ignore, mais sans grand dommage, le livre surfait et vieilli (*La Palestine sous les Empereurs grecs*). Le volume se lit avec plaisir ; ailleurs que dans une *Revue* scientifique, il serait possible d'en dire le plus grand bien.

Malheureusement, nous sommes forcé de le juger en tant qu'ouvrage d'histoire ; du reste, il se présente avec un appareil érudit : *avant-propos* critique, renvois aux textes, notes bibliographiques ; et il forme le premier volume d'une collection : *Etudes palestiniennes et orientales*, qui se recommande, d'après le prospectus, du nom du P. Lagrange. Or, la monographie du P. Génier n'a point pour base les minutieuses recherches qu'impose le sujet. L'*Avant-propos* est caractéristique à cet égard. Avec une naïveté qui rappelle un peu celle du Scythopolitain, le P. G. nous conte ses premiers pas dans la carrière d'historien, ses surprises et ses découvertes, ses déconvenues aussi. Grâce à l'obligeante intervention des PP. Franciscains de Saint-Sauveur, il a fini par apprendre que les *Monumenta* de Cotelier avaient un quatrième volume, édité par les Bénédictins, et que dans ce quatrième volume, figurait la vie authentique de saint Euthyme : longtemps il n'avait connu que la rédaction métaphrastique, et de ce premier état de son information bien des traces subsistent dans le livre. Ainsi s'expliquent la rancune du P. G. contre Métaphraste, les inutiles citations qu'il en fait, et la plus inutile polémique par quoi il se venge de son ignorance passée. Travaillant avec une méthode défectueuse, appuyé sur une bibliographie insuffisante, le P. G., bien qu'il ait beaucoup *butiné* — Κυριλλικῶς εἰπεῖν — et sollicité de toutes parts les renseignements des doctes (PP. Vailhé, Féderlin, Jaussen, Lagrange), n'a pu combler toutes les lacunes de son savoir. On sait que la vie d'Euthyme est mutilée d'un tiers dans le ms. de Paris d'après lequel l'ont publiée les Bénédictins. J'ai cité (B. Z., 1904 : *La vie anonyme de saint Gérasime*), les mss. de

cette *Vie*, qu'il conviendrait de consulter pour compléter le texte. Le P. Génier ne les connaît point, et n'a pas l'air de se douter qu'il aurait peut-être dû se préoccuper de cette circonstance. Mais il est vrai que le passage manquant de Cyrille concerne surtout la transformation de la Laure en κοινόβιον et les miracles posthumes du saint. La péricope relative à saint Gérasime par contre, constitue un petit problème littéraire dont la solution n'était pas indifférente au P. G. Je m'étonne donc qu'il traite la question avec une certaine désinvolture. Il dit de mon hypothèse (p. XXI, n. 2), d'après laquelle le passage aurait fait partie de la *Vie d'Euthyme* cyrillique : « Elle a quelque vraisemblance ; nous laissons à d'autres le souci de la soutenir ou de la combattre. » Cette réserve n'est plus de saison (cf. *BCH*, 1906). On voudrait au moins que le P. G. sût à quoi s'en tenir sur l'activité littéraire de Cyrille de Scythopolis : or, le P. G. cite mon S. Abraamios, mais il le fait d'une manière qui affligera à la fois M. Krumbacher et les éditeurs de la *Revue de l'Instruction publique en Belgique*. « En 1906, M. G. a publié dans le t. XLIX de la *Byzantinische Zeitschrift* (!) le texte grec original de cette biographie (p. XVII) ». Voici qui est plus grave. Usener, *Der heilige Theodosios*, est cité p. XVII ; mais le P. G. n'a point vu ce livre, puisqu'il se figure que Métaphraste a démarqué la vie cyrillique de saint Théodose alors que le document utilisé par Métaphraste est le panégyrique de Théodore, évêque de Petrai. Mais toutes ces ignorances sont vénielles à côté de celle qui apparaît dans la note 1 de la p. XXVII. La vie cyrillique de saint Sabas, c'est-à-dire le principal ouvrage de Cyrille de Scythopolis, y est attribuée à Métaphraste. Une irrémédiable confusion règne donc dans l'esprit du P. Génier, sur la nature et les rapports des quelques textes originaux que l'auteur d'un travail comme le sien aurait dû connaître parfaitement, à défaut des ouvrages modernes. La littérature allemande, cela va sans dire, est totalement ignorée. Il peut paraître incroyable que le P. G. ait écrit son premier chapitre (sur les couvents palestiniens en général, et le rôle de saint Sabas) sans connaître le livre de Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten* : pourtant, il en est ainsi. Une longue note est consacrée à la question de Léonce de Byzance ; l'opinion de Canisius y est citée, mais non celle de Loofs, qui a écrit un ouvrage intitulé *Leontius von Byzanz!* S'occuper de Cyrille de Scythopolis en négligeant Diekamp, Loofs, Usener et Krumbacher, voilà le tour de force qu'a accompli le P. G. : on dirait d'une gageure.

On ne cherchera donc, dans ces pages, aucune lumière sur les diffi-

ciles questions chronologiques qui ont arrêté et qui arrêtent encore tant d'érudits ; on ne s'étonnera pas des inexactitudes et des naïvetés qu'on rencontrera çà et là. Je me hâte de dire qu'on trouvera dans le *Saint Euthyme* du P. Génier, autre chose que des inexactitudes et des naïvetés. On peut louer la clarté de l'exposé, malgré les digressions un peu trop fréquentes. Les pages consacrées aux querelles nestorienne et eutychienne sont remarquables. Le P. G. retrace très vivement l'histoire des luttes religieuses en Palestine, et fait bien comprendre les hésitations dogmatiques des anachorètes, braves gens disposés à faire leur devoir mais fort embarrassés de découvrir où était ce devoir. Les historiens monophysites syriaques ont été utilisés par le P. G., qui se montre ici bien informé. On appréciera pareillement les chapitres relatifs aux Arabes chrétiens des Paremboles et au phylarque Térébon. Le P. G. connait bien la Palestine, et ses rapprochements avec l'état présent du pays et les mœurs des habitants actuels éclairent plusieurs points des biographies cyrilliques. Il y a dans son livre de jolis paysages. En résumé, et malgré le vice fondamental d'une connaissance trop fragmentaire des sources et de la bibliographie, ce *Saint Euthyme* pourrait rendre de réels services s'il était pourvu d'un index. Faute de cette commodité, les travailleurs n'y recourront guère que pour y puiser des renseignements topographiques. Les identifications qui y sont proposées et qui presque toutes sont dues au P. Féderlin, sont, en effet, d'une élégance et d'une certitude parfaites : et la carte que le P. Abel, professeur à l'École biblique, a dressée pour l'auteur, est un document capital que les historiens du monachisme palestinien devront avoir sans cesse sous les yeux.

H. Grégoire.

G. H. Westcott. — **Kabir and the Kabir Panth.** — Cawnpore, Christ church Mission Press, 1907. 1 vol. in-12, vii-185 pp.

Kabir est un de ces réformateurs de l'Inde qui voulurent, en créant une religion nouvelle, jeter un pont entre les deux religions irréductibles qui se partagent le nord de ce pays, l'islamisme et l'hindouisme. Nânak du Pendjâb, fondateur de la religion sikhe, le reconnait comme un de ses précurseurs, cite dans le *Djanam Sâkhi* des vers qui lui sont attribués et traite de son enseignement dans l'*Adi Granth*. Le *Census Report* de 1901 estime à plus de huit cent mille les adeptes

que comptent encore actuellement Kabir et sa doctrine, non compris ceux qui habitent le Pendjab et ceux qui, au recensement, ont été classés par erreur parmi les Râmânendis. On sait peu de chose sur ce réformateur ; il vécut au xve siècle, mais la date de sa naissance est incertaine, et celle de sa mort (1518) n'est guère mieux établie. Dès son bas âge, il fut élevé dans la maison de Nirou, tisserand musulman, qui lui donna un nom emprunté au Koran et trouvé au hasard par un cadi, à l'ouverture du livre. Il exerça le métier de son père adoptif, qu'il quitta plus tard pour se livrer à la vie contemplative. Il y a deux légendes contradictoires pour expliquer sa naissance, qui reste mystérieuse ; dans l'une, sa mère est une veuve brahmane qui se rend en pèlerinage auprès d'un célèbre ascète, lequel, pour la récompenser de sa piété, formule la prière qu'elle devienne mère d'un fils ; ce qui arrive en effet, mais pour échapper au déshonneur la mère expose l'enfant qui est découvert et adopté par la femme du tisserand ; dans l'autre légende, Kabir descend simplement du ciel sur la terre et se manifeste dans une fleur de lotus, au milieu de l'étang de Lahâr.

Il passait pour musulman, quoiqu'il scandalisât parfois ses coreligionnaires en adoptant certains usages hindous. Quand il devint disciple de Râmânend, une députation musulmane vint demander à celui-ci s'il était vrai qu'il avait accueilli un des leurs parmi ses élèves ; le docteur fit venir le jeune garçon, dont les déclarations explicites obligèrent la députation à s'en retourner désappointée. D'autre part le cheikh Taqi, connu pour exercer la profession de nettoyeur de coton à Mânikpourkara et appartenir à l'ordre de mystiques çoûfis appelés Tchichtis, paraît avoir joué un certain rôle et exercé une certaine influence sur l'esprit de Kabir. Les musulmans le considèrent comme son directeur spirituel, tandis que les Hindous le représentent plutôt comme son rival et son adversaire. Enfin, ce qui prouve que le réformateur n'avait pas rompu toute attache avec l'islamisme, c'est qu'il donna à son fils le nom de Kémâl et à sa fille celui de Kémâli.

Kabir, dont l'enseignement était purement oral, n'a pas laissé d'écrits ; mais l'*Adi Granth* et le *Bidjak*, écrits au moins cinquante ans après sa mort, renferment assez de renseignements pour que l'on puisse se former une idée de sa doctrine. Il n'y a qu'un seul Dieu ; cette affirmation classe déjà, au point de vue musulman, Kabir parmi les *mowaḥḥids*. Ceux qui veulent connaître Dieu doivent renoncer au monde (formule çoûfie). Dieu est une divinité jalouse qui n'aime pas ceux qui entretiennent dans leurs cœurs un amour pour un autre dieu ; ceux-là seuls

qui donneront leur cœur entièrement à Dieu réaliseront leur véritable moi. Le monde visible est transitoire; la véritable adoration doit avoir pour objet la source cachée de toute vérité, le créateur invisible de l'univers; en conséquence, les rites purement extérieurs (circoncision, jeûne des musulmans, bains rituels, pèlerinages, adoration des idoles chez les Hindous) n'ont aucune valeur; tous deux louent Dieu avec leurs lèvres, mais leurs cœurs sont loin de lui. La division des Hindous en castes ne peut produire que l'orgueil, péché que Dieu abhorre; les Brahmanes n'ont pas seuls le privilège d'approcher Dieu, toute personne caractérisée par la pureté du cœur peut y atteindre. Les hommes sont sauvés par la foi, non par les actes.

Kâbir est enterré à Maghâr, dans le district de Gorakhpour; son mausolée, entretenu par les musulmans, a été restauré en 1567 par le nabab Fidae-khan, qui commandait la place pour les Grands-Mogols en cette année-là. Le dernier jour du mois d'Aghan (novembre), on y célèbre une fête; on y mange du riz et l'on brûle de l'encens sur la tombe du saint. C'est dans ce monument que se trouve la peinture hindoue dont une phototypie est reproduite en tête du volume; elle représente Kabir accroupi sur un trône à la persane; son fils Kamâl, un éventail à la main, se tient derrière lui; ses deux disciples, Sourat Gopâl et Dharm Dass, sont agenouillés devant lui. Un certain nombre d'hymnes, que les adeptes répètent soir et matin, sont attribués à Kabir.

Les membres de cette secte se divisent en deux catégories : les uns vivent en famille, les autres ont renoncé au monde et sont attachés d'une manière permanente à l'un des monastères appartenant à cette religion; ces derniers sont distingués des autres par le nom de Baîrâgi. Un homme marié ayant au moins un enfant, peut abandonner sa femme et se faire moine. Il y a aussi des nonnes, soumises à un noviciat de deux ans; ce sont généralement des veuves, ou des épouses de maris devenus moines.

La noix de coco joue un grand rôle chez les adeptes de Kabir, parce qu'elle ressemble à la tête d'un homme; sa surface est divisée en trois parties qui rappellent la trinité de Brahma, Siva et Vichnou, sa pulpe se forme graduellement comme la chair de l'homme, et le fruit ne contient pas de noyaux. Briser la calebasse de la noix de coco est considéré comme un sacrifice de paix.

Si Kabir rejetait tout rite extérieur, il n'en est pas de même de ses sectateurs, qui ont un certain nombre de cérémonies, celle de l'ini-

tiation, par exemple, et le *Jôt Prasâd*. Le *Tcharan Mitra* (ambroisie des pieds) est le nom donné à l'eau dans laquelle on a lavé les pieds du Mahout en chef de la secte, le représentant de Kabîr sur la terre ; cette eau est mélangée à de la terre très fine, ce qui forme une pâte qui sert à faire des pilules ; ces pilules sont ou avalées entières, ou pilées, dissoutes dans de l'eau et bues. La feuille de bétel spécialement préparée au temps de la célébration du *Jôt Prasâd* se nomme *parwâna* (passe-port) et est censée représenter le corps même du saint. La cérémonie de l'initiation, fort compliquée, est décrite tout au long ainsi que celle du *Jôt Prasâd* (littéralement : nourriture consacrée provenant du cierge), qui consiste surtout à manger de petites gaufres dans lesquelles on a introduit de la cire coulée des cierges, et qui est suivi d'un repas substantiel où chacun paie son écot.

A la mort d'un adepte, on lui fait prendre du *tcharan mitra* et de la feuille de bétel dite *parwâna* ; ce sont ses lettres de créance pour le ciel. Une fois le décès constaté, on fait acheter deux noix de coco, dont l'une est placée à côté du défunt avant l'enterrement, s'il s'agit d'un Bairâgi, ou la crémation des simples particuliers ; la seconde est conservée à la maison et sert plus tard d'offrande faite à la mémoire du mort.

Les croyances actuelles des adeptes sont formulées dans une littérature assez considérable dont le Rév. Westcott donne la liste ; celle-ci comprend quatre-vingt-deux numéros, sans compter huit ouvrages dont les titres ont été donnés par Wilson dans ses Essais sur la religion des Hindous, ni le *Kabîr Charitra* publié en gudjérati (1881) par le pandit Walji Bhai, devenu pasteur de l'église presbytérienne irlandaise à Borsad, district de Khaira, dans le Gudjerate ; parmi ces ouvrages, seize ont été imprimés, à Bombay, Lucknow, Calcutta, Bénarès.

On saura gré au Rév. Westcott d'avoir réuni, dans un agréable petit volume, tout ce qu'il est important de savoir au sujet de l'intéressante secte des Kabîr Panthis.

Cl. Huart.

H. Dreyfus. — **Essai sur le Béhaïsme**, son histoire, sa portée sociale, 1 vol. in-12, 138 pages. — Paris, E. Leroux, 1909.

Au milieu du *Götterdämmerung* qui a marqué la fin du XVIII[e] siècle, les spiritualistes à tendances religieuses avaient créé la société des

Théophilanthropes, qui se réunissaient pour chanter des hymnes à la gloire de Dieu, sans pactiser avec les dogmes des religions révélées. De même Guyau, dans l'*Irréligion de l'avenir*, prophétise la formation de « sociétés d'études, scientifiques, philosophiques ou religieuses, de groupements en vue de l'assistance publique et de la culture morale, ou de simples associations d'artistes. » M. H. Dreyfus, lui, prévoit dans l'avenir un vaste syncrétisme des religions par voie d'association, préparant l'unité religieuse de toute l'humanité, vers laquelle on marche par le moyen du *Béhaïsme*, cette transformation universaliste de la religion du Bâb opérée par le second de ses disciples, Béhâ, le Messie de la nouvelle foi dont le martyr persan n'est plus que le Précurseur. Le béhaïsme est bien une association religieuse dans le genre des théophilanthropes ; ses réunions sont marquées par le chant d'hymnes à la louange de la divinité, bien séparée de sa création (contrairement à ce que pensent les çoûfis) puisque Béhâ, sa créature, est le miroir où se reflète sa splendeur. Les Béhaïs sont des gens tranquilles ; à un moment où la Perse est en pleine anarchie et où les esprits ne s'y occupent plus que de politique intérieure, c'est chez eux qu'il faut rechercher les calmes spéculations sur l'infini auxquelles se plaisait naguère l'esprit iranien, orienté maintenant de tout autre côté.

Qu'est-ce que le Béhaïsme, une religion qui n'a pas de dogmes, qui n'a pas de rites, qui n'a pas de clergé, de docteurs, de scribes? M. H. Dreyfus vous répond : « Ce n'est pas une religion nouvelle. C'est la Religion renouvelée », dégagée de tout ce qui sépare les unes des autres les diverses tendances qui se partagent les esprits à la surface de la terre, et qui se lancent réciproquement l'anathème. Ce sera, si l'on veut, le point convergent où se rencontrent les aspirations communes de toutes les sectes, qui toutes tendent à la connaissance de la vérité, bien qu'elles s'égarent en route. Aussi le Béhaïsme ne demande pas que l'on abandonne la religion dans laquelle on a été élevé ; il se consente d'en purifier les dogmes, de représenter un enseignement dégagé des antiques superstitions, « d'abandonner la lettre morte pour se pénétrer de l'esprit vivant et vivifiant ».

Le Béhaïsme admet l'apparition d'êtres supérieurs (l'auteur a évité le néologisme « surhomme », *Uebermensch*), proclamateurs des grands principes moraux, guides suprêmes de l'évolution des sociétés. M. H. D. nous cite, parmi ceux-ci, Moïse, Jésus, Mohammed, Bouddha, Confucius ; il me permettra de lui faire observer que de ces noms, les trois premiers étaient connus de Béhâ-oullah, mais non les deux derniers ;

ici M. D. substitue sa science à l'enseignement de son maître qui, ainsi que je l'ai montré ailleurs, ne peut guère se dépêtrer des langes de l'érudition musulmane dans lesquels il a grandi. Et que d'inexactitudes dans le résumé du rôle des grands prophètes (p. 23) ! Comment ont-ils pu donner à l'humanité un enseignement « de plus en plus parfait, de plus en plus complet » ? Est-ce que l'auteur admet la supériorité de l'enseignement de Mahomet sur celui de Jésus et de saint Paul ? Ce serait étrange, et rencontrerait fort peu d'adhésions. « La merveilleuse influence réciproque du prophète sur son peuple, et du peuple sur son prophète », avec sa divine signification, on sait ce qu'en vaut l'aune : Moïse voyant se dresser le veau d'or dans le camp des Israélites, Jésus abandonné par ses sectateurs à Geth-Sémani, Mohammed obligé de fuir de nuit de la Mecque et de se réfugier auprès de ses alliés de Yathrib ; ce qui est vrai, tout au contraire, c'est le proverbe : « Nul n'est prophète dans son pays ! »

De même est quelque peu risquée l'affirmation qu'« il n'y a rien pour un Béhaï qui soit en dehors de la nature. » Il me semble pourtant que quand un être supérieur est considéré comme le reflet de la Divinité, comparable à la lumière qui se réfléchit dans un miroir, il y a là une croyance qui n'a rien à faire avec la physique.

Sauf deux pages consacrées au rôle joué par 'Abbâs, fils aîné de Béhâ et surnommé 'Abdoul-Béhâ « l'esclave de la splendeur », depuis la mort de son père à St-Jean d'Acre (29 mai 1892), il n'y a rien de nouveau dans l'histoire du béhaïsme résumée en 75 pages ; mais il est bon de l'avoir fait, pour le lecteur qui n'a pas le temps de parcourir les ouvrages déjà nombreux consacrés au Bâbisme et à son dérivé, et en guise de discours préliminaire. La seconde partie, destinée à exposer la portée sociale du béhaïsme, débute par un chapitre intitulé « la vraie religion » et qui résume les doctrines morales qui sont le fond de la nouvelle croyance : s'aimer les uns les autres, être bon pour le peuple, supporter l'injustice sans se révolter, se réjouir dans les pires calamités, amender les pécheurs par l'exemple, être humble, s'efforcer de guérir les malades; « ces paroles, dans leur grandiose simplicité, se passent de tout commentaire » ; incontestablement, mais ces belles formules ont déjà couru le monde et y ont eu un fameux succès ; et je crois bien que Jésus de Galilée, Paul de Tarse, François d'Assise, Vincent de Paul ont quelque peu contribué à les répandre. Ce n'est pas du « vague sentimentalisme » ni une « morale de couvent » ; c'est un sentiment de confraternité très puissant, qui n'a rien à faire avec cette « solidarité

(paraît-il) qui nous lie à notre prochain » et qui est connue, dans l'histoire des religions, sous le nom de *charité*. Ce dernier mot n'est même pas prononcé, bien que l'idée qu'il exprime remplisse les pages 82 et 83. La question de la séparation de l'Église et de l'État ne se posera jamais dans « la cité future fondée sur les principes béhaïs » (p. 86). Parbleu ! là où il n'y a pas d'église, la question ne saurait se poser ; les Béhaïs n'en forment point une, c'est un ensemble de petites associations sporadiques sans grand lien entre elles et qui d'ailleurs n'ont ni cérémonies cultuelles, ni clergé, ni hiérarchie sacerdotale ; mais attendez le moment où un vaste syndicat béhaï international groupera toutes les velléités réformatrices des adeptes du nouveau régime, et nous verrons alors si la question ne se posera pas, et avec quelle acuité ! Car l'État devra devenir religieux, « depuis le chef jusqu'au plus humble fonctionnaire ; » il n'y aura plus ni athées, ni philosophes d'aucune sorte, et s'il y en a encore, ils ne seront point en dehors de la communauté. L'humanité sera composée exclusivement d'anges : douce illusion ! La société future sera une société policée, « où le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif s'unissant pour faire aboutir progressivement les réformes nécessaires, il n'y aura pas plus à redouter la tyrannie de l'autocratie que les excès de la démagogie. » Pauvre Iran ! que n'est-il devenu béhaï !

L'optimisme le plus extraordinaire règne à travers toutes les pages de cet attachant petit volume ; le docteur Pangloss serait émerveillé de voir les sectateurs qu'il compte encore, à l'aurore du xxe siècle. Mais si l'on veut se rendre compte de ce qu'est actuellement le béhaïsme, de la nature de son enseignement, de ses rêves et de ses projets d'avenir, il faut lire le nouveau livre de M. H. Dreyfus ; on n'aura pas perdu son temps.

Cl. Huart.

Émile Male. — **L'art religieux de la fin du moyen âge en France.** Étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration. — Paris, A. Colin, 1908, 1 vol. 4° de XII-558 p., ill. de 250 gr.

L'idée maîtresse du premier livre de M. Mâle a déjà fait son chemin depuis 1899, date de la publication de : *L'Art religieux en France au*

XIIIe siècle. On n'ose plus guère soutenir la spontanéité d'invention des imagiers médiévaux, tout au moins dans ce XIIIe siècle que M. M. appelle « l'âge organique de l'art chrétien ». Il a résolument mis leurs œuvres en rapport avec les textes théologiques, liturgiques, légendaires de leur temps : il a montré que leur « art naïf » décèle une connaissance approfondie des *Specula* de Vincent de Beauvais, de l'*Elucidarium* d'Honorius d'Autun, des vastes encyclopédies où tenta de se fixer le savoir très mêlé du XIIIe siècle sur les choses divines et humaines. Dorénavant l'on ne tentera plus d'écrire un chapitre de l'histoire de l'art chrétien au moyen âge sans rechercher l'influence du livre sur l'image sculptée ou peinte.

Le second volume de M. Mâle n'est point inférieur au premier, il est au moins aussi riche de résultats, et en ces deux œuvres magistrales se trouve exploré à peu près tout le champ de l'iconographie religieuse occidentale. La méthode est constante : c'est la recherche du thème initial, pour chaque tradition iconographique, dans un ou plusieurs textes écrits. Mais tout de suite se marque la distinction profonde entre les deux époques. L'artiste du XIIIe siècle recevait de l'Église les grands manuels, les *sommes*, les *images*, les *miroirs* dont il utilisait les données à illustrer les cathédrales. Un même livre contenait tout ou presque tout ce que l'imagier devait savoir d'histoire sacrée ou profane, de science naturelle, de psychologie. Pour l'artiste du XVe siècle, outre que la littérature laïque fournit leur programme à certaines œuvres qui ont leur place dans l'église, les grandes encyclopédies ont disparu; M. M. a démontré l'influence de livrets obscurs sur l'art de leur temps ou tout au moins sur de petits cycles iconographiques. Le *Calendrier des Bergers*, de Guyot Marchant, l'*Ars bene moriendi*, les « livres d'images » comme la *Bible des Pauvres*, le *Speculum humanae salvationis*, ou les *Danses Macabres* par figures sont pour les artistes du XVe siècle des sources d'inspiration aussi scrupuleusement utilisées que pour les hommes du XIIIe siècle les grands légendaires ou la liturgie de Guillaume Durand.

Mais de plus M. M. a signalé pour cette période l'influence décisive d'un facteur nouveau, le théâtre religieux : le théâtre a mis pour la première fois la réalité sous les yeux des artistes. La mise en scène des mystères, certains détails de costume ou de jeu des acteurs, peut-être certaines traditions scéniques d'attitudes se trouvent indubitablement à l'origine de « poncifs » que se transmirent les sculpteurs ou peintres du XIVe, et surtout du XVe siècle. Le réalisme qui s'introduit alors dans

le geste des personnages, geste qui est souvent outré comme le jeu d'un acteur naïf, donne une impression de *vu* et réduit d'autant l'hiératisme légué par l'époque antérieure. M. M. a donné de cette influence directe du théâtre des exemples saisissants : « [le théâtre] a fait perdre à la scène de l'Ascension son antique noblesse. Jadis Jésus-Christ, en présence de la Vierge et de ses apôtres, s'élevait majestueusement au ciel debout dans une auréole. Des anges l'entouraient. A partir du XIVe siècle, les artistes, au lieu de nous montrer le Christ tout entier, ne nous laissent voir que ses pieds et le bas de sa robe. Le reste du corps est censé se perdre dans le ciel... Cette bizarre image n'est que la traduction plastique d'un jeu de scène. Nous lisons en effet dans le manuscrit du *Mistère de la Résurrection* qu'au moment de l'Ascension un engin doit saisir Jésus à la taille, puis l'enlever au moyen de cordes qui doivent être cachées par des toiles « en manière de nue ». Et la rubrique ajoute cette phrase si intéressante pour nous : « Et le doit-on voir les jambes par dessous l'engin » (p. 53).

Mais ces résultats tout matériels ne sont que peu de chose auprès de la transformation que le théâtre a opérée ou tout au moins aidé puissamment dans le sentiment religieux des foules chrétiennes aux XIVe et XVe siècles. M. M. ne restreint pas, comme D'Ancona, l'influence du franciscanisme aux *sacre rappresentazioni* d'Italie. « Le théâtre religieux qui doit tant aux méditations des disciples de saint François, qui participe de leur exaltation, vint mettre sous les yeux des peintres et des sculpteurs les scènes les plus tragiques, la souffrance, la douleur et la mort ». M. Fr. Thode avait bien discerné dans l'histoire de l'art l'importance des *Méditations sur la vie de Jésus-Christ* dues au franciscain italien Johannes de Caulibus (XIIIe s.) ; mais M. M. suit leur influence sur le théâtre, dialogue et situations, et par le théâtre sur le sentiment dans l'art au XVe siècle. Certains thèmes iconographiques en sont issus sans doute possible : le « Débat de Paradis », la « Pitié », la représentation de la Trinité sont authentiquement franciscaines.

D'ailleurs « aux théologiens d'autrefois, à ces hommes graves, nourris de doctrine, ont succédé des ignorants qui ont le don des larmes, des inspirés tout puissants sur le cœur ». C'est pour beaucoup aux disciples de saint François — et bien que certains disciples au XIVe siècle différassent déjà étrangement du maître — que M. Mâle attribue le passage de l' « art serein du XIIIe siècle » à l'art « passionné, douloureux, pathétique » du XIVe et du XVe siècle. L'émotion religieuse s'arrête désormais aux plus douloureux spectacles — aux plus humains —

de l'histoire sacrée. Avec l'auteur des *Méditations*, elle décrit les détails ingénus de l'enfance de Jésus, imagine mille jeux entre l'Enfant et la Mère; mais surtout, dès le commencement du XIVe siècle, la Passion devient la grande préoccupation de toutes les âmes. Préoccupation qui se reflète dans la création de types symboliques nouveaux et tous de nature à éveiller chez le croyant une sensation directe et presque physique (les emblèmes de la Passion, les cinq Plaies, la Fontaine de vie, la Passion mystique). De cet âge datent ces figures ou ces scènes d'un réalisme déchirant : le Christ de Pitié, le Christ mort, la Vierge au tombeau, les grands Saints Sépulcres ; et ces images n'illustrent point le dogme paulinien du rachat par la Passion, mais multiplient autour du sobre récit évangélique, les détails de douleur humaine.

M. M. a consacré un des plus copieux chapitres de son livre à une monographie du tombeau, et la même observation ne peut que s'en dégager : sur les tombes du XIIIe siècle le « gisant » est impersonnel ou plutôt la personne est élevée jusqu'au type. Le mort est représenté tel qu'il vivra au grand jour de la résurrection : il a les mains jointes, les yeux ouverts et sa chair est pour l'éternité dépouillée de toutes les laideurs, de toutes les marques de vieillesse qu'il portait dans sa vie périssable. Au XIVe siècle, la tradition eschatologique s'affaiblit : la coutume du moulage après décès se répand et incite les sculpteurs à donner une ressemblance au gisant : ses yeux se ferment, c'est maintenant un cadavre et non plus un élu. Bientôt on exagérera encore les traces de la mort sur son visage et ses membres; au XVe siècle, l'art médiéval arrivera à son maximum de réalisme dans la représentation sur la tombe du corps décharné où déjà transparaît le squelette.

Le culte des saints bénéficia de ce sentiment du pathétique humain. « On dirait que les saints ne furent jamais plus aimés qu'au XVe, au XVIe siècle, à la veille du jour où la moitié du monde chrétien allait renier ses vieilles amitiés. La quantité d'œuvres d'art qui leur fut alors consacrée tient du prodige ». Un peu plus loin M. Mâle ajoutera : « [les saints] étaient moins respectés qu'aimés » et c'est en effet comme des compagnons de chaque jour, plutôt que comme de puissants intercesseurs que le moyen âge, à ses derniers temps, aime à les mêler à sa vie. Leur histoire, leur souffrance était humaine et le théâtre l'humanisait encore. Peut-être d'ailleurs ne serait-il pas sans intérêt de rechercher, pour des époques antérieures, le coefficient de pathétique qui entrait déjà dans le culte des saints ou tout au moins dans la littérature hagiogra-

phique. En un livre récent, M. Zoepf a tenté cette recherche pour les vies des saints du xe siècle.

L'art religieux du xve siècle traduit donc des sentiments nouveaux : il faut ajouter qu'il ne traduit de nouveau que des sentiments. Presqu'aucun reflet des nouvelles affirmations dogmatiques ou des dogmes en cours d'évolution : sur le purgatoire, le xve siècle répète ce qu'en savaient les âges antérieurs d'après les récits des voyages outre-tombe de S. Patrick, S. Brendan, Tungdal, Owen etc. M. M. examine un à un les documents iconographiques où il pense retrouver l'expression artistique du dogme de l'Immaculée Conception. Très peu d'œuvres en portent la marque incontestable : tout au plus le tableau de Jean Bellegambe peint quatre-vingt deux ans après la décision du concile de Bâle, visiblement « dicté » par un théologien expert, et ne pouvant aucunement représenter une tradition déjà établie sur le consensus de la piété populaire.

Pas davantage, l'art de ce temps ne toucha à la *Weltanschauung* traditionnelle. Dans le domaine physique, « l'art demeure attaché à la vieille conception du monde, rien ne trouble sa sérénité. En plein xvie siècle, les artistes continuent à représenter Dieu le Père portant dans ses mains un globe divisé en trois parties (Europe, Asie, Afrique) par des zones d'or ». Moralement, le xive et le xve siècles n'ont fait que ressasser le pessimisme du moyen âge, qui paraîtrait stérilisant si l'on n'en discernait aisément tout le caractère artificiel, « littéraire ».

M. Mâle écrivait dans la préface de son premier livre : « Au xve siècle, nous entrons vraiment dans un âge nouveau. L'art du moyen âge, comme la vieille société chrétienne, se dissout peu à peu... L'amour païen de la vie triomphe tout doucement des antiques disciplines » (*L'Art religieux du* XIIIe *siècle en France*, nouv. éd. 1902, p. 5). Est-ce à dire que la Renaissance avait déjà pénétré de son esprit profond, et non pas seulement par quelques formules d'art décoratif, l'art chrétien du xve siècle français? Il ne ressort rien de semblable des minutieuses enquêtes dont M. M. nous offre le résultat ordonné. La mode des « triomphes » à l'antique passe d'Italie en France à la fin du xve siècle ; les sibylles du Dominicain Filippo Barbieri présentent, en s'aidant de Lactance, la foi chrétienne prouvée par le paganisme. Mais ces surcharges savantes n'altèrent pas le génie propre de l'art religieux médiéval. Dans deux cycles seulement se manifeste une conception païenne de la vie : celui des douze périodes de l'existence humaine correspondant aux douze mois de l'année ; celui de la danse macabre

autrefois imaginée pour illustrer un sermon et qui, « dépouillée de son commentaire, ne conserve, à vrai dire, aucun caractère proprement chrétien ».

L'art du moyen âge s'est-il davantage « dissout peu à peu comme la vieille société chrétienne » ? M. M. semble se répondre avec ces formules précises : « Si la tradition du moyen âge est morte, ce n'est pas la Renaissance qui l'a tuée, c'est la Réforme. C'est la Réforme qui, en obligeant l'Église catholique à surveiller tous les aspects de sa pensée et à se ramasser fortement sur elle-même, a mis fin à cette longue tradition de légendes, de poésie et de rêves ». Ce n'est pas le lent résultat d'une dissolution, c'est un verdict de rigueur qui a ruiné l'art médiéval. Depuis longtemps certains clercs stipulaient qu'un droit de contrôle théologique leur serait réservé sur les œuvres d'art qu'ils commandaient. Le futur propriétaire de l'admirable « Couronnement de la Vierge » de Villeneuve-lès-Avignon en a imposé les moindres détails à Enguerrand Charonton (p. 530). L'Église, au Concile de Trente, se précautionne définitivement contre la fantaisie des imagiers qu'elle emploie. Dans sa vingt-cinquième session le concile décide que l'approbation des évêques sera nécessaire pour qu'une image soit offerte à la vénération ou simplement à la vue des fidèles. L'art du moyen âge avait besoin pour vivre d'une confiance que ce jour-là l'Église lui retira.

P. Alphandéry.

A. Debidour. — **L'Église catholique et l'État sous la troisième République** (1870-1906). T. II, 1889-1906. — Paris, Alcan, *Bibliothèque d'histoire contemporaine*. Un vol. in-8, 634 pages. Prix : 10 francs.

Le second volume de cet ouvrage présente les mêmes qualités et les mêmes défauts que le premier dont nous avons rendu compte en 1906 (t. LVI, p. 122-124).

Le plus grand défaut de cette histoire consiste dans sa forme de réquisitoire. L'auteur est évidemment un chaleureux partisan de l'État, et un ennemi de l'Église romaine. Il tend continuellement à l'impartialité, mais en cherchant à accabler, en toute justice, son adversaire. Les conclusions sont durement exprimées : « C'est donc, écrit-il (p. 486), à la politique de l'*excès du mal* que Pie X a eu recours, qu'il s'est livré sans

réserve. C'est elle qu'il a pratiquée sans relâche, qu'il pratique encore dans toute sa naïveté, pour ne pas dire dans toute sa niaiserie. Le mot ne paraîtra pas trop fort si on se représente les politiques fort avisés, fort peu naïfs, vis-à-vis desquels il s'est mis à jouer ce jeu dangereux. » Le mot ne paraît pas trop fort, non plus, si l'on examine les considérants qui précèdent le jugement. Peut-être cependant, l'auteur a-t-il omis dans la psychologie du pape actuel des traits qui induisent à faire croire qu'il ne s'est pas « mis à jouer » un « jeu », comme on pourrait le dire de son prédécesseur. Son désintéressement sincère, l'intrépidité avec laquelle il défend un dépôt qu'il considère comme sacré, l'accent de sa piété tendent à prouver qu'on se trouve en présence d'un type rare sans doute, même parmi les papes, mais néanmoins parfaitement reconnaissable et qu'on appelle « un saint ». Il se peut que la sainteté ne soit pas une qualité propre à solutionner sagement certaines difficultés, mais quelque soit le sentiment d'un historien à ce sujet, il n'en doit pas moins constater ce caractère là où il se manifeste. M. Debidour n'a rien remarqué de ce genre dans Pie X.

Beaucoup d'autres de ses pages témoignent également d'une certaine inexpérience de l'âme catholique et même de l'âme religieuse en général.

Au point de vue politique, l'auteur n'a généralement pas compris suffisamment l'incompatibilité absolue qui existe, au sujet de la constitution des États et de la liberté politique, entre la doctrine de l'Église romaine et l'idéal du citoyen moderne. Les documents officiels de l'Église (les *Syllabus* notamment) auraient dû l'en convaincre. Rencontrant sur son chemin (page 22) des explications de cette doctrine, M. Debidour se contente de dire : « C'était là la théorie développée par le comte de Mun, et il faut bien convenir qu'elle était soutenable. » Non seulement elle était soutenable, mais c'est la thèse orthodoxe, celle qui inspire la papauté et l'épiscopat dont l'attitude étonne ou indigne sans cesse l'auteur, parce qu'il n'a pas compris qu'une Église infaillible ne peut plus penser autrement sans se renier elle-même.

Sur un certain nombre de détails, même importants, il est permis de ne pas partager l'avis de M. Debidour. Il voit, par exemple, une opposition entre l'article 8 et l'article 4 de la loi de séparation, et dit que cette opposition, « intelligemment exploitée, pouvait donner lieu à des litiges et à des difficultés sans nombre ». L'opinion contraire a été soutenue, avec des textes à l'appui, non seulement par l'auteur de la loi, M. Briand, mais encore dans le mémoire confidentiel de l'archevêque de Rouen, *Les Associations cultuelles en Allemagne*, que M. Debidour cite

dans sa bibliographie, p. 414, et dont il ne semble pas avoir tenu compte. En tout cas, si les lecteurs ne se rangent pas aux opinions personnelles, dont l'auteur prodigue l'expression, ils consulteront toujours son ouvrage avec intérêt et profit[1].

A. Houtin.

1) Bien que le livre soit très soigneusement imprimé, on peut y relever quelques fautes d'impression : p. 243, note, lire *Lancrau*; p. 48, note, lire *Cheyssac*; l'auteur ignore que ce nom est le pseudonyme d'un moine, dom Besse ; à la page 71, note, au lieu de Hautecœur, lire Hauteroche.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Memorie della R. Accademia delle scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di scienze morali, Série I, t. I et II (comprenant chacun deux fascicules, in-4°), années 1906-1907 et 1907-1908. — Sezione di Scienze Storico-Filologiche. — La section des sciences morales de l'Académie de Bologne, nouvellement réorganisée, a entrepris de publier des *Mémoires* dont on a dès maintenant les deux premiers volumes. Les fascicules envoyés à la *Revue*, et qui forment un tout complet, sont ceux de la section historico-philologique. Ils sont occupés pour la plus grande partie par un très long mémoire de M. Trombetti, sur les pronoms personnels et les démonstratifs dans toutes les langues du monde; l'érudition de M. Trombetti est immense, sa lecture incroyablement étendue; par malheur il n'a pas de rigueur; avec les procédés dont il use, tous les rapprochements sont possibles, mais on ne saurait rien démontrer. De plus le dernier des quatre fascicules renferme un long mémoire sur la position de l'étrusque; M. Trombetti se rallie à l'hypothèse de l'illustre linguiste de Copenhague, M. V. Thomsen, qui a rapproché l'étrusque des langues du Caucase. Il n'y a pas lieu d'insister ici sur ces mémoires, qui sont purement linguistiques. Avec les deux premières parties des mémoires de M. Trombetti, le premier volume n'a qu'un article d'histoire littéraire de M. Albini : le *Liber isatcarus* et son auteur. Outre les mémoires de M. Trombetti, le second volume renferme un travail où M. Albini étudie dans quelle mesure saint Thomas a christianisé les doctrines d'Aristote, et quelques pages où M. Puntoni discute le texte de certains passages de l'hymne homérique à *Artémis*, et conclut au caractère récent de cet hymne. On voit que cette nouvelle publication académique renferme certains travaux qui touchent à l'histoire des religions. Il est heureux qu'un nouveau moyen de publier soit fourni aux savants de Bologne; mais on ne peut s'empêcher de déplorer d'autre part la dispersion toujours croissante des publications infiniment diverses où s'éparpillent les travaux de nos confrères italiens et la difficulté que cet éparpillement donne à les suivre avec l'attention qu'ils méritent.

A. Meillet.

Rendtorff. **Die Taufe im Urchristentum.** — Leipzig, 1905, in-8°, 55 p. — Ce mémoire sur le baptême dans le christianisme primitif a été lu, voilà quatre ans déjà, dans une conférence ecclésiastique, à Kiel. Il veut être purement historique. L'enquête, dont la base n'est pas assez large, ne prend pas son point de départ dans le texte de Matthieu XXVIII, 19, parce que l'authenti-

cité en est discutée, mais dans les lettres de Paul. Aux yeux de l'apôtre, le baptême avait de lui-même une efficacité sacramentelle et non simplement la valeur d'un symbole. M. R. place cette efficacité dans la transformation éthique dont le baptême marquait l'instant décisif. C'est trop moderniser les conceptions de Paul. Pour lui, la renaissance morale du néophyte, loin d'être la raison intime de l'efficacité du rite, en découlait plutôt comme l'un des effets de son action quasi magique.

A tort selon nous, M. R. considère la formule trinaire de Matthieu XXVIII, 19, comme inattaquable du point de vue de la critique textuelle, la fait remonter en son essence à Jésus, et va jusqu'à reconnaître une historicité substantielle aux discours d'adieu présentés par le 4ᵉ évangile. Il accueille avec sympathie l'hypothèse gratuite d'après laquelle Jésus lui-même aurait baptisé avant l'emprisonnement du précurseur.

Le baptême chrétien primitif aurait été accompagné d'une confession des péchés et de la récitation d'une profession de foi à laquelle le néophyte donnait son assentiment par le répons Κύριος Ἰησοῦς. L'efficacité attribuée à l'imposition des mains serait, comme celle du rite entier, d'ordre tout psychologique. Nous ne partageons pas l'assurance de l'auteur.

F. NICOLARDOT.

B. DOMBART. — **De civitate Dei**, t. 1, 3ᵉ éd. — Leipzig, 1909, in-12, 590 p. 5 M. — M. A. Kalb publie dans la collection grecque et latine de Teubner, en troisième édition, les livres I-XIII de la Cité de Dieu. Il a reçu le travail des mains défaillantes de M. Dombart, et l'a heureusement parachevé. A la fin de la première partie de la préface, consacrée aux manuscrits collationnés, M. Kalb a ajouté quelques indications sur l'emploi qu'il fait du codex G et les principales éditions anciennes : la plus importante est celle de Strasbourg, en 1468 ; elle corrigeait l'édition princeps de l'année précédente en adoptant un grand nombre d'excellentes leçons, fournies par des manuscrits supérieurs à γ, de Padoue, que sa devancière avait suivi.

F. N.

A. LUCHAIRE. — **La Société française au temps de Philippe-Auguste.** — Paris, Hachette, 1909, un vol. in-8° de III-459 pages — Ce tableau de *La Société française au temps de Philippe-Auguste* est la seule œuvre inédite qui ait été retrouvée parmi les papiers de l'éminent historien du moyen âge capétien. Après avoir fermement songé à écrire une histoire complète du règne de Philippe-Auguste et après avoir fait de ce règne, pendant cinq ans (1895-1900) l'objet de son cours public à la Sorbonne, M. Luchaire avait, en 1901, changé brusquement l'orientation de ses travaux en même temps que de son enseignement et entrepris la publication de sa brillante série de volumes sur le pontificat d'Innocent III. Le manuscrit de son cours sur Philippe-Auguste et son temps, était heureusement conservé : il en avait détaché, dès 1899, un chapitre sur

l'Université de Paris (publié dans la *Bibliothèque de l'enseignement supérieur*) et même en entama en 1900 la publication intégrale dans le recueil des *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*. Deux chapitres parurent coup sur coup dans ce recueil, l'un sur l'état matériel et moral de la population (1900), l'autre sur les paroisses et les curés (1901) ; ils forment les chapitres I et II du volume publié aujourd'hui par les soins de l'un des plus distingués élèves du maître, M. Louis Halphen (Voir aussi *Revue de Paris*, 1900, t. IV, pp. 189-198 et *Grande Revue*, 1900, t. XIII, p. 317-328). M. Luchaire ajourna la publication des autres chapitres de son cours. Il en tira encore cependant un article (*Revue Bleue*, janvier 1908) sur les mariages et les divorces dans le monde féodal, et surtout y puisa largement pour écrire le volume qu'il consacra en 1901, dans l'Histoire de France de M. Lavisse, aux règnes de Louis VII, de Philippe-Auguste et de Louis VIII.

Pourtant tout le contenu de ce livre posthume ne s'en trouve pas défloré. Bien au contraire, les chapitres consacrés à la société religieuse du début du XIIIe siècle y ont une nouveauté d'aperçus et un équilibre de développements qui en font une des parts les plus originales de l'œuvre d'A. Luchaire. Il montre le rôle foncier, national de l'Église capétienne et d'autre part la vie « catholique » de l'Université : « ce n'est pas le roi de France, ce n'est pas l'évêque de Paris, c'est le pape qui règne sur l'Université ». M. L. a aussi défini l'importance de l'évolution de l'ordre canonial, le développement des chapitres « seigneuries collectives » dans la société de leur temps. Le rôle des évêques dans la floraison de l'art gothique est indiqué largement, sans inutiles minuties. Un « tableau » était particulièrement difficile à composer de traits précis : celui de la vie monastique. Le monachisme de l'époque de Philippe-Auguste est tout de transition, les règles anciennes se survivent ; M. Luchaire a rendu ce désarroi en traçant les psychologies contradictoires de quelques moines-types, il a noté les rares remarques d'ensemble que l'on peut tirer de ce chaos moral et disciplinaire. Il avait d'ailleurs, pendant l'année scolaire 1899-1900, fait quatre leçons sur les ordres mendiants ; mais il n'a pas paru aux éditeurs de ce posthume que le manuscrit de ces leçons fût en état d'être publié. La substance en a d'ailleurs passé dans les pages que M. L. a consacrées au même sujet dans l'Histoire de France Lavisse (t. III, 1re partie, p. 352-363).

P. Alphandéry.

E. v. Moeller. — **Die Elendenbrüderschaften**. Ein Beitrag zur Geschichte der Fremdenfürsorge im Mittelalter. Leipzig, Hinrichs, 1906, un vol. 8° de 176 pages. — M. v. M. nous donne une très complète histoire locale de ces confréries de bienfaisance dont la mission était d'enterrer les étrangers morts sans ressource ou isolés, et de faire dire des prières pour leurs âmes. Accessoirement les *Elendsgilden* tenaient hôpital pour les malades pauvres et aussi auberge pour les « passants » misérables. Ces institutions permettaient

aux fidèles de satisfaire à un au moins des devoirs compris dans les « œuvres de miséricorde » traditionnelles. Elles ne se répandent pourtant qu'à partir du début du XIVe siècle, et M. v. Moeller voit leur origine dans l'institution par Urbain IV de la fête dite du Saint-Sacrement (origine dont le nom allemand de cette fête *Frohnleichnamsfest* rend beaucoup mieux compte); elle est instituée en 1264; mais la promulgation officielle n'a lieu qu'en 1311 au concile de Vienne. Les premiers témoignages rassemblés par M. v. M. indiquent la fondation d'*Elendenbrüderschaften* à Berlin vers 1312, à Salzwedel en 1327, — naturellement à distinguer des hôpitaux antérieurement créés par eux à Brunschwig en 1224 etc. Ces fondations se trouvent donc tout à fait en dehors du courant de charité pratique issu des ordres mendiants.

P. A.

P. Champion. — **Le Prisonnier desconforté du château de Loches.** Poème inédit du XVe, publié avec une introduction, des notes, un glossaire et deux fac-similés. — Paris, H. Champion, 1909, un vol. gr. 8° de XXII-88 pages. — Très intéressant document sur l'histoire de la pensée religieuse à la fin du moyen âge. Ce petit poème, découvert et copié par Marcel Schwob, a été excellemment publié et commenté par M. P. Champion. L'auteur était un prisonnier politique enfermé au château de Loches, vraisemblablement sous Charles VIII, mais qui, malgré les patients efforts de M. P. Ch. pour l'identifier, doit rester anonyme. Dans sa captivité, ce prisonnier a fait son examen de conscience, l'a consigné en des vers de puissance inégale, mais où se fait jour une hardiesse de pensée qui le place sensiblement au dessus des auteurs contemporains de « débats » moraux ou de traditionnelles psychomachies. Il se compare en sa souffrance au Christ lui-même, puis rend Dieu responsable de son malheur. Ce Job du XVe siècle rétorque un à un les commandements de Dieu dont il juge l'observation incompatible avec la faiblesse humaine; il s'avoue coupable des sept péchés mortels et s'en justifie; il reconnaît avoir renoncé à la foi, il expose ses doutes : la faute n'en saurait, pense-t-il, retomber sur lui; Dieu, dans ce débat, serait juge et partie. L'homme pèche, parce que Dieu l'a créé pour pécher. D'ailleurs si Adam a failli, est-ce une raison pour accabler son descendant? Puis il raille ce soliloque qui le conduit au blasphème. Il entrevoit la mort comme la seule réalité de ce monde: et il se prend à nouveau à réciter les psaumes de la pénitence.

P. A.

J. Kurd Niedlich. — **Religionsgeschichtliche Tabellen unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Entwickelung zum und im Christentum.** — Leipzig, Dorffling et Franke, 1909, un vol 4° de 120 pages et 10 planches. — Ce livre laborieux, savant même, et qui renferme d'utiles synchronismes, appartient malheureusement à un genre assez

faux : il s'efforce d'amalgamer la géographie, la chronologie et la statistique en une hybride démographie religieuse. Chronologiquement les affirmations en « chiffres ronds » abondent et déconcertent souvent; de même les raccourcis trop brefs. — Des cartes statistiques les unes sont ingénieuses et claires, les autres présentent des localisations par trop simplistes : on reste rêveur devant la façon dont sont figurées les « traces de paganisme dans l'Italie en 600 » (table VII, A), la « diffusion de l'Islamisme en Afrique centrale (t. X) etc.

P. A.

A. Mater. — **La Politique religieuse de la République Française.** Précis historique publié par le Comité pour la défense de la politique religieuse de la France à l'étranger. — Paris, E. Nourry, 1909, 1 vol. in-12 de 140 pages.

Les Textes de la Politique française en matière ecclésiastique. 1905-1908, publiés par le Comité pour défendre à l'étranger la politique religieuse de la France. — Paris, E. Nourry, 1909 in-12 de 200 pages. — Ces deux livres, que nous fait parvenir l'active maison d'édition E. Nourry, ont en dépit de toutes leurs garanties d'objectivité un caractère d'« actualité tendancieuse » sinon de polémique directe qui nous autorise à n'en pas fournir ici une analyse critique. Mais puisque c'est là de l'histoire qui se fait, nous signalons bien volontiers à titre documentaire ces deux volumes sérieux et compétents. L'ouvrage de M. Mater est l'introduction d'une série de publications de textes « destinés à faire comprendre à l'étranger la politique religieuse de la France » dans les événements qui ont précédé ou suivi la rupture du Concordat. Un comité composé de membres de l'Institut et de professeurs de Sorbonne s'est formé dans le but de propager à l'étranger cet exposé de la politique française. Le volume de textes qui y est joint renferme les documents suivants :

I. Extrait du rapport de M. A. Briand, 1905. — II. Loi du 9 décembre 1905. — III. Encyclique *Vehementer* du 11 février 1906. — IV. Lettre dite des cardinaux verts (26 mars 1906). — V. Statuts des futures associations cultuelles adoptés par les évêques le 31 mai 1906. — IV. Encyclique *Gravissimo* du 10 août 1906. — VII. Supplique d'un groupe de catholiques français au Pape Pie X (2 sept. 1906). — VIII. Loi du 2 janvier et 28 mars 1907. — IX. Encyclique du 6 janvier 1907. — X. Loi du 13 avril 1908. — XI. Lettre apostolique du 17 mai 1908. — XII. Jugement du Tribunal de Brive du 23 décembre 1908. — XIII. Discours de M. A. Briand du 12 février 1909. — XIV. Une association cultuelle catholique autorisée par Rome en 1908. — Tous ces textes sont donnés dans leur rigoureuse intégralité et sans aucun commentaire.

P. A.

CHRONIQUE

CORRESPONDANCE

Les *Notes sur le Grand Véhicule* que nous publions plus haut (pp. 338-348) nous ont été adressées par M. de La Vallée Poussin en réponse au compte-rendu de son livre par M. Sylvain Lévi, paru dans le tome LVIII, p. 248-253. Comme toujours en pareil cas, nous avons communiqué cette réponse à l'auteur du compte-rendu. Nous recevons les lignes suivantes de M. Sylvain Lévi :

« M. de La Vallée-Poussin a été mon élève et il est resté mon ami. C'est sur sa demande formelle et pressante que j'ai rendu compte de son travail. Ai-je eu tort de lui témoigner mon affection par une critique sincère? Il proteste aujourd'hui. Je me refuse à le suivre dans la polémique qu'il engage. Je ne m'exposerai pas à rompre, par amour des arguties et sans profit réel pour la science, avec un ami qui m'est cher et un élève que je m'honore d'avoir formé. »

DÉCOUVERTES

Scène rituelle peinte de l'époque quaternaire (Espagne). — Parmi les peintures rupestres découvertes dans le bassin inférieur de l'Èbre par M. Juan Cabré Aguila et étudiées par l'abbé H. Breuil, il faut signaler comme d'un intérêt exceptionnel un groupe de dix personnages : quatre femmes à droite d'un homme et cinq femmes à gauche. L'homme est entièrement nu, les femmes paraissent avoir le torse nu; elles portent, serrées à la taille, des jupes qui évoquent les figures crétoises de haute époque. L'abbé Breuil pense que cette peinture fixe le moment « d'une danse ou de quelque cérémonial analogue où neuf « dames » entoureraient un homme; on songe à quelque rite d'initiation, à une danse du genre de celle que Stow rapporte, destinée à célébrer la puissance créatrice de Kaang, ou quelque sorcier Bushman, personnifiant le dieu, entouré d'une bande de femmes dansant frénétiquement ». Ces figures appartiennent au paléolithique récent : « La scène des « dames » et de l'homme lève un petit coin du voile qui couvre la vie sociale de ces lointaines populations, et les costumes nous disent quelque chose des modes encore ignorées au service desquelles les couturières magdaléniennes utilisaient les fines aiguilles à chas que les cavernes des Cantabres, des Pyrénées et de la Dordogne ont livrées depuis si longtemps à l'étonnement des chercheurs ». (*L'Anthropologie*, janv.-fév. 1909.)

Épigraphie grecque et latine d'Égypte. — Parmi les textes relevés en Égypte par M. Seymour de Ricci (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1909, p. 144-165), il faut signaler des épitaphes gréco juives provenant de Tell el-Yahoudiyeh de l'époque d'Auguste, une dédicace à Jupiter héliopolitain relevée à Assouan sur un lourd autel de granit rose, quelques graffiti païens de basse époque gravés sur les murs des temples de Philae, un nouvel exemplaire de la prière pour les morts que les chrétiens de Nubie lisaient encore en grec en 1181 de notre ère, enfin des renseignements sur une trouvaille de dix-sept manuscrits faite à Edfou et notamment sur un manuscrit en langue nubienne renfermant les actes de saint Ménas et les délibérations du Concile de Nicée.

L'Iseum Campense. — Dans une communication à l'Académie de Berlin (*Sitzungsberichte*, 1909, p. 640-648), M. H. Dressel identifie le temple figuré sur une monnaie de Vespasien avec le temple d'Isis élevé sur le champ de Mars à Rome. Comme particularités, le fronton n'est pas triangulaire, mais en forme de cintre et repose, par l'intermédiaire d'une architrave, sur des colonnes corinthiennes. Entre les colonnes, on aperçoit le naos bas, qui abrite la statue divine, dont la porte est ornée du disque ailé et d'une frise d'uraeus. Dans l'ouverture de la porte, apparaît Isis tenant une patère dans la droite et la *situla* dans la gauche. De part et d'autre de la colonnade, on aperçoit une figure nue accompagnée d'un sphinx et portant un ornement sur la tête. M. Dressel croit que ces figures sont féminines. Le fronton est orné d'un relief montrant Isis-Sothis chevauchant le chien de Sirius. La déesse munie d'une haute coiffure, tient le sistre dans la droite levée. Six étoiles l'entourent. Il est intéressant de constater que si la partie extérieure du temple, le péribole, offre une architecture composite, le petit sanctuaire intérieur est de forme purement égyptienne; seule l'idole d'Isis affectait le type grec.

Sanctuaire oriental trouvé à Ostie. — Tandis que M. Gauckler poursuit avec un rare bonheur ses trouvailles dans le sanctuaire syrien du Janicule, M. Dante Vaglieri (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1909, p. 184 et suiv.) découvre à Ostie un petit sanctuaire dont l'arrangement lui parut tout d'abord répondre à un mithraeum du type décrit par M. Cumont. Mais une inscription, au lieu du vocable attendu de Mithra, a fourni celui de Sabazios : *L. Aemiliu[s]*... EVSC *ex imperio Jovis Sabazi votum fecit.* Toutefois, ce texte n'est pas décisif. Il n'est pas dit que la dédicace soit faite à Sabazios. Une autre dédicace *Numini C[ae]lesti* n'est pas plus significative et il faut attendre de la suite des fouilles la solution de ce problème.

Fouilles du mont Auxois. — Dans le rapport présenté par le commandant Espérandieu sur les fouilles exécutées en 1907 (*Bullet. arch. du comité des trav. hist.*, 1908, p. 142-176, pl. XI-XVI) on relève une statuette d'Epona

(pl. XIV) en pierre, qui offre cette particularité de tenir une couronne; une autre Epona sur un ornement en bronze et tenant une corne d'abondance; un groupe en pierre, fréquent en pays éduen, du dieu et de la déesse assis (pl. XV); la partie supérieure d'une statuette en bronze de Mercure; neuf rouelles à quatre rayons que M. Espérandieu considère non comme des monnaies gauloises, mais plutôt comme des symboles religieux; un certain nombre de tessons de terre rouge dite samienne provenant de deux vases décorés à l'intérieur de reliefs mithriaques. Or, les reliefs de ce genre sur vases d'argile sont extrêmement rares : « S'ils ne fournissent pas la preuve absolue qu'il y avait à Alesia un mithraeum, du moins est-il permis de supposer qu'on y rencontrait des mithriastes ».

Églises byzantines de Constantinople. — MM. Ebersolt et Ad. Thiers ont étudié et relevé à Constantinople dix anciennes églises imparfaitement connues jusqu'ici. Ces basiliques, octogones, sanctuaires triconques, églises à croix grecque, s'échelonnent du ve au xive siècle. En même temps, la colonne de Marcien et l'hippodrome ont été l'objet de constatations intéressantes (*Comptes-rendus Acad. des Inscr.*, 1909, p. 214-217).

Église des Croisés à Nazareth. — M. Clermont-Ganneau a signalé (*Comptes-rendus Acad. des Inscr.*, 1909, p. 227) la découverte des substructions de l'ancienne basilique des Croisés à Nazareth, sur l'emplacement du couvent franciscain actuel de cette ville. On a relevé cinq chapiteaux de forme polygonale, ornés de très belles sculptures où l'on reconnait une vingtaine de scènes se rapportant aux récits évangéliques.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

Les 2e et 3e fascicules du t. XII (1909) de l'*Archiv für Religionswissenschaft* débutent par une intéressante étude de Fr. von Duhn, *Der Sarkophag aus Haghia Triada*. Nos lecteurs étant au courant de la question (cf. *RHR*, 1908, II, p. 364-370), nous croyons devoir insister sur les conceptions particulières au savant professeur de Heidelberg. Ainsi, il commence sa description du sarcophage par la grande face qu'on désigne généralement comme face II. Dans l'ensemble, cette suite de peintures figurerait des cérémonies visant uniquement le mort. Sur cette face II nous avons d'abord la femme qui étend les mains sur une corbeille. M. v. D. conjecture que cette corbeille contient le couteau du sacrifice et les *oulai* ou grains d'orge qu'on doit répandre ensuite sur la tête des victimes et sur l'autel. La femme les consacre et invoque la divinité dont l'aide lui est indispensable pour évoquer le mort. La divinité entend l'appel et

se manifeste dans l'oiseau, vraisemblablement un corbeau, perché sur la hache double, fixée au sommet du poteau sacré. Derrière la prêtresse, les bêtes du sacrifice, le joueur de flûte et le chœur des cinq femmes marquent un second temps. La suite se lit sur la face I qu'il faut alors expliquer en commençant par la gauche. D'abord, les deux femmes dont l'une apporte dans des vases le sang du sacrifice et dont l'autre le verse dans un grand récipient entre les poteaux sacrés. Elles sont assistées d'un joueur de lyre. Viennent ensuite, tournant le dos à la scène précédente, trois hommes respectivement porteurs d'une barque, d'un veau blanc tacheté de noir et d'un veau jaune et blanc. Enfin, devant eux, le mort en avant de sa tombe.

Le sacrifice a évoqué le mort : on lui offre alors la barque qui doit le mener dans l'autre monde et des animaux qui assurent sa subsistance, car la route est longue. Mais que fait-on de la chair des animaux sacrifiés? Et d'autre part, comment peut-on offrir des animaux au mort sans les sacrifier? Nous préférons admettre que le peintre a figuré deux temps d'une même cérémonie : dans le premier on présente l'offrande, dans le second on la fait réellement parvenir au mort par la vertu du sacrifice et, croyons-nous, le sacrifice s'adresse à la fois à la divinité et au mort. Pour justifier la division en un grand nombre de scènes, M. von Duhn s'appuie sur la différence de ton du fond : « chaque scène a sa propre couleur de fond ». Ce criterium archéologique est-il bien certain? Nous ne voyons pas qu'on puisse séparer le mort des trois personnages aux offrandes et cependant il se détache sur un fond différent. De même, le joueur de flûte et les cinq femmes qui le suivent. Dans l'explication si délicate des deux petits côtés, M. von Duhn adopte l'hypothèse de M. Paribeni qui reconnaît le mort dans le char traîné par deux griffons et l'âme du mort dans l'oiseau à huppe — le *ba* égyptien — venant à sa rencontre. — Dans le reste du numéro, M. R. R. Marett, *The tabu-mana formula as a minimum definition of Religion*, expose la théorie qu'il a développée avec succès devant le congrès d'Oxford (voir *RHR*, 1908, II, p. 345-346) et qu'il avait formulée dès 1900. Dépassant la conception de Tylor, il place à la base des phénomènes religieux, dans un stade pré-animiste, l'idée de *tabou* et celle de *mana* (voir *RHR*, 1908, II, p. 195) et, à l'inverse de Frazer, il n'admet pas qu'à l'origine la magie et la religion n'aient rien eu de commun. — R. Hackl, *Mumienverehrung auf einer schwarzfigurig attischen Lekytos* et *Eine neue Seelenvogeldarstellung auf korinthischem Aryballos*. — O. Franke, *Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistan und China*. — Sam Wide, *Grabesspende und Totenschlange*, représentations du mort sous forme d'un serpent se nourrissant des offrandes, et *Aôroi Biaiothanatoi*, cherche à montrer contre S. Reinach (*Archiv*, IX, p. 312-322 = *Cultes, Mythes et Religions*, II, p. 272-282) que là où l'on peut s'appuyer sur des fondements solides, la condamnation de l'avortement dans les milieux grecs remonte à une influence juive ou même chrétienne. — Le regretté K. Vollers étudie la légende de *Chidher*. Quand on trouve ensemble Elie et Chidher, on doit les mettre en parallèle, d'un côté avec Gilga-

meš et Eabani, de l'autre avec les Dioscures. Le personnage de Chidher est un produit du syncrétisme islamique qu'on retrouve dans tous les pays musulmans, mais plus particulièrement en Mésopotamie et en Syrie. Dans cette dernière contrée, il a hérité d'Adonis. — L. Maltan, *Der Raub der Kore*. — Julius Boehmer, *Tabor, Hermon und andere Hauptberge*, tente d'expliquer Psaume, 89, 13 ; et *Jericho*. — A. von Domaszewski, *Die Kalender von Cypern*, relève dans des calendriers chypriotes d'époque romaine, un témoignage de ce pouvoir absolu des maîtres du jour, resté l'idéal des sujets orientaux de l'empire.

— M. Alfred Loisy vient de publier une deuxième édition revue et augmentée, en réalité une édition nouvelle, de *La Religion d'Israël* (chez l'auteur, Ceffonds près Montier-en-Der, Haute-Marne, 1908). L'avant-propos prévient le lecteur que les développements de caractère apologétique ont été supprimés, « la préoccupation d'adapter le catholicisme à l'esprit moderne étant désormais étrangère à l'auteur ». Sous une forme aisée, dépouillée — peut-être trop, car le grand public n'est plus réfractaire à une judicieuse bibliographie — de tout appareil d'érudition, ce volume expose les idées du savant exégète sur les sources de la religion d'Israël, les origines, le yahvisme ancien, le prophétisme, le judaïsme et le messianisme. On lira avec intérêt les solutions données aux problèmes nombreux et complexes abordés dans ces pages rapides. Nous n'en retiendrons qu'une, celle qui tend à résoudre la question — que l'état actuel de notre documentation rend si difficile à élucider — de savoir comment les Israélites sont parvenus au monothéisme et à quelle époque. Sur ce point capital, M. Loisy s'écarte résolument de l'école de Wellhausen pour se rapprocher de Renan. Le monothéisme des Israélites daterait de leur vie nomade et dériverait du culte de la tribu s'attachant à l'esprit du dieu ancêtre et protecteur qui, seul dans le monde des esprits, aurait revêtu une personnalité bien définie et une action permanente. Les Israélites seraient passés directement du totémisme au monothéisme, sans connaître l'état polythéiste proprement dit. Cette opinion n'est pas avancée sans réserves d'autant que, dans cette œuvre de vulgarisation, l'auteur n'a pu donner tous ses arguments ni réfuter les objections pressantes soit contre l'historicité des récits bibliques concernant les quarante ans au désert, soit contre la pseudo-tradition monothéiste du désert. Contre l'hypothèse totémiste, grâce à laquelle on semble vouloir ranimer cette dernière, il y a une objection grave, c'est que le désert de Syrie, depuis les temps quaternaires, n'est pas une terre giboyeuse. Pour chasser dans le désert, il faut tout au moins disposer du cheval et ce n'était certainement pas le cas des anciens Israélites.

— M. Alf Torp, professeur à l'Université de Christiania, édite des études linguistiques de Sophus Bugge intitulées : *Das Verhältnis der Etrusker zu den Indogermanen und der vorgriechischen Bevölkerung Kleinasiens und Griechenlands* (Strasbourg, Trübner, 1909) auxquelles le regretté linguiste n'a pu mettre

la dernière main. Un chapitre concerne les cultes étrusques et tend à démontrer que l'inscription sur bandelette de momie, conservée au Musée national d'Agram, publiée en 1892 par J. Krall et étudiée en 1903 par Torp, renfermerait un rituel de sacrifice. L'invocation aux héros que prononcerait le prêtre étrusque en leur offrant la libation de vin, mentionnerait Sémélé, Antiope, Amphion et Laios. Les légendes grecques de ces personnages nous reportent en Béotie; mais ce ne serait là qu'un aboutissement : le nom de Sémélé serait d'origine étrusque et non grecque. Par delà l'Europe orientale, la langue étrusque rejoindrait celle de certaines tablettes cappadociennes et des tablettes d'El-Amarna provenant du pays d'Arzawa. Ce dernier, encore mal déterminé, était certainement en Asie-Mineure : ainsi seraient confirmées les anciennes traditions sur la patrie d'origine des Étrusques.

R. D.

— En ce début de juillet, de grandes solennités jubilaires ont lieu à Genève. A l'occasion du 400ᵉ anniversaire de la naissance de Calvin, Genève fête la fondation de son Église et aussi de son Université, l'une étant de très peu l'aînée de l'autre. Il doit être posé la première pierre d'un monument à la Réformation, mais dans les fêtes et visites qui sont portées au programme de ces journées de célébration religieuse la science historique devait trouver son profit, du fait même que ces solennités se déroulaient dans la vieille et studieuse cité. Des expositions rétrospectives d'histoire locale et d'histoire du protestantisme, des conférences et publications sur l'ancien Genève, sur le calvinisme et sa diffusion ont été organisées. Les études calviniennes ont d'ailleurs déjà reçu, du mouvement créé par ces fêtes, un puissant adjuvant : déjà le *Reformierter Bund* allemand a lancé une circulaire annonçant la constitution d'un « Fonds Calvin » pour l'avancement des études allemandes sur la Réformation issue de Genève.

Mais en même temps l'active Université de Genève, dans laquelle notre Revue compte de si précieux collaborateurs et de si fidèles amis, a fêté le 350ᵉ anniversaire de sa création de la façon la plus scientifiquement efficace, la plus « universelle » en publiant une série de mémoires dûs à tous ses professeurs. Des titres qui nous sont parvenus nous retenons pour nos disciplines : Ed. Montet : *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc*; P. Oltramare : *La formule bouddhique des douze causes, son sens original et son interprétation théologique*; Ed. Naville : *Les têtes de pierre déposées dans les tombeaux égyptiens*; H. Balavoine : *Le Nouveau Testament et le gouvernement de droit divin*; Fr. de Crue : *L'action politique de Calvin hors de Genève d'après sa correspondance*, etc. Deux de ces mémoires nous ont été aimablement adressés par leurs auteurs; ce sont ceux de MM. Montet et Oltramare.

On sait la haute compétence de M. Montet sur l'Islam dans l'Afrique septentrionale. Dans ces régions le culte des saints et le nombre et l'influence des confréries vont en augmentant de l'est à l'ouest, en sorte que c'est au Maroc

que nous trouvons le plus riche développement de l'un et de l'autre de ces phénomènes religieux. Le Mahométisme dégénère singulièrement entre les mains des Berbères qui forment la majorité de la population du Maghreb. Sur les confréries marocaines M. Montet a publié, on le sait, plusieurs travaux dont deux parus dans notre Revue (t. XLV, n. 1 et t. LIII, n° 3). Ce qu'ajoute le savant islamisant dans le présent mémoire sur le culte des saints aux renseignements que nous devions déjà aux travaux de MM. Goldziher, Doutté, Trumelet, Mouliéras, Ch. de Foucault, ce sont les résultats d'observations directes, faites sur place au cours de longs séjours dans les centres maraboutiques, interprétées et coordonnées à l'aide d'un sens profond de la vie religieuse marocaine. Les chapitres sur les causes spéciales et locales du culte des marabouts, sur leur rôle politique et social, surtout étudié à la lumière des récentes campagnes franco-marocaines et des opérations sud-oranaises, sont de l'intérêt le plus neuf.

— M. Oltramare a employé tout le charme et toute la clarté d'exposition dont sont marqués ses moindres travaux à nous faire discerner la portée philosophique du Pratîtyasamutpâda et des récits de la nuit fameuse où, après ses sept jours d'intense méditation, le Çâkyamuni, de bodhisattva qu'il avait été jusque-là, devint enfin un bouddha parfait. Ces récits s'accordent à présenter comme décisive la découverte de la chaîne des causes. Ce fut pour le bodhisattva la solution, la *bodhi*, l'illumination attendue. En mettant cette formule, ces douze nidâna, au centre de son enseignement doctrinal, quel but le bouddha poursuivit-il ? Il n'a pas voulu donner la formule de la causalité universelle ; son but n'a pas été non plus de donner la formule de la vie humaine. Il n'a pas répondu à la question : Qu'est-ce que la vie ? mais : pourquoi la vie est-elle ce qu'elle est ? C'est donc une tentative pour expliquer la qualité de la vie sans qu'interviennent ni la notion d'âme, ni la notion de Dieu. C'est là sa portée négative. Elle a aussi une valeur positive : elle affirme que la souffrance est « dépendante ». Le principe général est : tout phénomène n'existe qu'en raison d'un autre phénomène, sa cause immédiate — « Par sa conception du monde et de la vie, le bouddhisme s'est placé aux antipodes du vieil animisme populaire. Celui-ci voit partout des êtres autonomes et son univers se compose d'une infinité de volontés plus ou moins puissantes ; le bouddhisme a poussé presque jusqu'aux dernières limites son explication phénoméniste et déterministe des choses ».

— M. H. de Genouillac publie dans la *Revue Historique* (juillet-août 1909) un important article d'ensemble sur *Une cité du bas-Euphrate au quatrième millénaire*, Lagas, l'ancienne Tello. Les documents sur lesquels s'appuie cette étude sont de deux sortes ; les uns sont des textes de nature historique ou religieuse ; ils ont été publiés pour la plupart dans les *Découvertes en Chaldée* par E. de Sarzec et L. Heuzey et se trouvent, avec la transcription et la traduction, réunis dans les *Inscriptions de Sumer et d'Akkad* de Fr. Thureau-Dangin ; les autres sont des textes de nature économique et pratique ; un certain nombre se trouvent dans le *Recueil de tablettes chaldéennes* de Fr. Thu-

reau-Dangin, les *Documents présargoniques*, I, du colonel Allotte de la Fuye, les *Dokoumentiy Khoziaistvennoi ottstchenocti drevneichei zpokhi Khaldei* de M. D. Nikolsky (Saint-Pétersbourg, 1908), et les *Tablettes sumériennes archaïques* publiées récemment par M. H. de Genouillac et dont il sera bientôt rendu compte ici même. M. de G. avait déjà, dans l'introduction des *Tablettes sumériennes* (p. IX à XXI) donné une étude critique sur la société sumérienne à l'époque la plus ancienne et ce sont les principaux résultats de ce travail — surtout en ce qui a trait au patésiat de Lagas — qui se trouvent exposés dans le présent mémoire. — Sur la religion du bas-Euphrate, M. de G. fait une première remarque générale, c'est que les noms des dieux, les formes du culte, les fonctions sacerdotales et les sentiments religieux sont essentiellement les mêmes aux temps reculés des princes de la dynastie d'Ur-Nina et, cinq siècles plus tard, au moment de l'âge d'or de la littérature sumérienne, aux jours de Gudéa. Parmi les dieux, M. de G. distingue : 1° les dieux de la théologie au sommet de la hiérarchie divine : Anu, seigneur et père des dieux ; Enlil, roi du ciel et de la terre ; Enki, roi de l'abîme, roi d'Eridu ; Enzu, dieu de la lune ; Babbar, le soleil ; Ninni, Istar guerrière ; Ninharsag, mère des dieux ; 2° les dieux de la légende, héros de l'épopée de Gilgames : Gilgames lui-même, secondé par son ami Eabani, l'homme-taureau ; Humbaba, roi du pays des cèdres, son adversaire, etc. ; 3° les dieux particuliers de la nation : Ningirsu qui « est le Jahwë de Lagas » ; Bau, son épouse et protectrice d'une partie de la ville ; les dieux leurs fils Dunsaggana et Galalim et sept vierges, filles de Bau ; Ninsar, le portеglaive de Ningirsu. D'autres divinités protégeaient certains quartiers de la cité : Nina surtout, ensuite Gatumdug, Lugaluru et Dumuzi-Absu. M. de G. définit le caractère du sacerdoce de Lagas, en particulier des *sangu* ou administrateurs des temples, qui, par le fait de l'importance des affaires traitées dans le Temple ou autour du Temple, étaient devenus les trésoriers publics et atteignaient même la propriété privée, — de l'*abarakku* ou prophète, qui était un des principaux personnages de l'ancienne Lagas, — des *gala*, prêtres des cérémonies funéraires qui procédaient à l'ensevelissement ou à la combustion des corps et recevaient des gratifications suivant le rite de sépulture employé.

Le Hibbert Journal maintient une moyenne à peu près constante d'articles d'histoire des religions dans ses différents tomes. — Dans le volume VII (nos I à IV, octobre 1908-juillet 1909) nous notons :

Capitaine F. W. von Herbert. *The Moslem Tradition of Jesus second visit on Earth*. Sorte de conte philosophique dont il est permis de mettre en doute la provenance orientale ou tout au moins la provenance folklorique.

N° 1. Rev. T. K. Cheyne. *The Jerahmeel Theory*. Au sujet de la théorie exposée déjà ici (T. LVIII, p. 408) et qui fait des trois noms *Jerahmeel*, *Aschhur* et *Arab* la clef de toute exégèse biblique.

N° 2. Dr Lewis R. Farnell. *Religious and social aspects of the cult of ancestors*

and heroes. Important article moins de vulgarisation que de classification de résultats. M. F. y met en relief d'abord la différence entre le culte des ancêtres et le culte des héros. Comme conditions nécessaires ou simplement favorables à la manifestation de ces cultes il donne la famille sédentaire, le patriarcat. Il indique la possibilité de rapports entre ces cultes et l'eschatologie propre à chaque religion. Il nie la nécessité des relations entre ces cultes et les divers modes de funérailles. Il rejette l'hypothèse spencerienne du culte des ancêtres origine de toute religion, mais expose les traces d'influence de ce culte et de celui des héros sur les formes religieuses primitives, en particulier sur le totémisme et sur les religions évoluées (les « Toussaints » dans les différentes religions), l'influence aussi de ces croyances sur la confession ou repas sacramentel. — Dans la vie sociale et les législations primitives, législation familiale, lois concernant l'homicide, ces croyances ont aussi laissé des traces indéniables. On ne peut non plus refuser toute valeur à l'hypothèse qui place la mimétique funéraire à l'origine de la tragédie antique.

N° 3. Rev. B. N. Alford. *Variations between Matthew and Mark.* Signale dans les modifications que Matthieu a fait subir au texte de Marc plusieurs tendances qui permettent de préciser le sens de l'action évangélique à l'époque de Matthieu : tendance particulariste (Matth. XI, 6 ; XV, 24) ; ascétique (XI, 10 ; XIX, 10, 12 ; XIX, 9) ; ecclésiastique (XVI, 19-XXVIII, 19) ; théologique (VIII, 16 ; IV, 23 ; IX, 18). Elles se traduisent parfois par de naïfs changements dans les mots : Marc VI, 3 changé en Matth. XIII, 55 ; Marc VI, 5 en Matth. XIII, 58 ; etc.

Rev. F. N. Paul. *On two dislocations in St John's Gospel.* Porte sur les deux « dislocations », Joh. VII, 15-24 et XIII-XVI. Intéressante explication par les conditions matérielles de scription du texte évangélique, notamment sa division en feuilles, colonnes, etc.

N° 4. B. D. Eerdmans. *A new development in Old Testament criticism.* Article de vulgarisation supérieurement informée. M. E. indique l'influence sur les études bibliques de la connaissance récente des civilisations assyrienne, babylonienne, égyptienne, syrienne, et du folklore de l'Orient contemporain. Il montre à grands traits l'œuvre propre à l'école de Robertson Smith, à celle de Graf-Kuenen-Wellhausen, etc. Il signale sommairement les traces dans les premiers livres du canon biblique du double courant jahviste et élohiste.

Ed. Montet. *Le culte des saints dans l'Islam.* Donne sous une forme légèrement résumée la remarquable étude analysée plus haut. P. A.

ERRATUM

Une faute d'impression a fâcheusement dénaturé, dans notre dernier numéro, page 261, la signature qui se trouve à la fin de l'étude sur *Les légendes grecques des saints militaires* du P. H. Delehaye. Nos lecteurs ont dû, d'eux-mêmes et sans avoir besoin de recourir au sommaire, reconnaître sous l'erroné *Serruyos* le nom de notre collaborateur M. Daniel Serruys.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CINQUANTE-NEUVIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

I. — Analyses et comptes rendus.

II. Notices bibliographiques.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET Cⁱᵉ, 4, RUE GARNIER.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SOIXANTIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET C[ie], 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

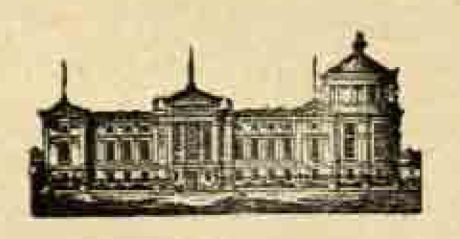
MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

TRENTIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1909

L'ÉGLISE DONATISTE

AVANT SAINT AUGUSTIN

Vers le temps où la politique de Constantin et l'édit de Milan consacraient la victoire définitive du christianisme, l'Afrique chrétienne fut coupée en deux par un grand schisme. Le Donatisme eut dans la contrée une fortune éclatante. Pendant plus d'un siècle, en dépit des persécutions et de l'intervention périodique du pouvoir séculier, il put tenir tête à l'Église catholique; il survécut dans certaines régions jusqu'à l'invasion arabe. Il souleva des controverses passionnées, interminables, et produisit une curieuse littérature polémique. Il occupe une place considérable dans l'histoire de l'Afrique chrétienne, et quelquefois, par contrecoup, dans l'histoire de l'Église latine. Il ne sera donc pas sans intérêt de marquer avec précision ce qu'a été le Donatisme, dans ses origines et son évolution, dans ses principes et son organisation, dans son rôle religieux et social. Nous poursuivrons aujourd'hui cette étude jusqu'au moment où apparaît Augustin.

I

Le Donatisme est un schisme exclusivement africain. Il est né, à Carthage et en Numidie, des passions et des querelles du pays. Hors d'Afrique, il n'a recruté de fidèles que dans les colonies d'Africains. S'il a plus d'une fois provoqué l'intervention des empereurs, des Églises étrangères, des conciles d'Italie ou de la Gaule, c'est toujours par suite de ses violences ou des désordres dont il était l'occasion; en lui-même, il a laissé tout à fait indifférents les chrétiens d'outre-

mer. En Afrique, au contraire, il a eu pendant plusieurs générations un succès extraordinaire ; il a surexcité, comme une religion nouvelle, les esprits et les passions populaires ; opposant presque partout évêque à évêque, communauté à communauté, il a constitué une Église indépendante, avec des ramifications dans toute la contrée et jusque dans les campagnes, une Église aussi puissante, aussi riche en hommes et en biens que l'Église catholique, plus puissante même à certains moments et dans certaines régions. Pendant un siècle, il défia le Catholicisme et le pouvoir civil, résistant ou échappant aux persécutions, persécutant même ses adversaires, terrorisant des populations entières, lassant la patience des gouverneurs romains et des empereurs. Vaincu enfin au temps d'Augustin, il garda ses positions en bien des districts, surtout en Numidie, où, deux siècles plus tard, il osait encore menacer l'Église officielle. Évidemment, une secte si puissante, si vivace, si résistante et si audacieuse, avait de très solides attaches dans le pays ; elle avait su gagner l'âme d'une bonne partie des populations africaines, dont elle flattait les secrètes aspirations par les principes dirigeants de sa doctrine et de sa politique. Par là, le Donatisme a été un facteur essentiel dans l'histoire, non seulement du christianisme local, mais de l'Afrique elle-même en ces temps-là.

C'est ce qu'avaient bien compris plusieurs grands érudits d'autrefois, auteurs d'importantes monographies sur le schisme africain : d'abord, Tillemont[1], et Dupin[2] ; puis, le cardinal Noris et les Ballerini[3]. Depuis deux siècles, le sujet

1) Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. VI, pp 1-193 ; 697-726. Cf. t. XIII.

2) Dupin, *Historia Donatistarum* (dans son édition d'Optat, Paris, 1700, p. I-XLVIII) ; *Monumenta vetera ad Donatistarum historiam pertinentia* (*ibid.*, pp. 223-520).

3) Noris, *Historia Donatistarum* (histoire laissée inachevée par le cardinal Noris ; complétée et publiée par les Ballerini dans leur édition des œuvres de Noris, t. IV, Vérone, 1732, pp. 1-674).

n'a pas été traité d'ensemble, sauf dans de courtes esquisses[1]; et c'est même seulement de nos jours que le Donatisme a de nouveau attiré sérieusement l'attention des historiens de l'Église ou de l'Afrique[2]. Des études très neuves sur la chronologie des origines du schisme[3], des découvertes archéologiques ou épigraphiques[4], de bonnes éditions critiques des œuvres d'Optat et d'Augustin[5], nos restitutions d'une

1) Morcelli, *Africa christiana*, Brescia, 1817 (notices sur le Donatisme dans les t. II et III); F. Ribbeck, *Donatus und Augustinus*, Elberfeld, 1858; Deutsch, *Drei Aktenstücke zur Geschichte des Donatismus*, Berlin, 1875; Voelter, *Der Ursprung des Donatismus*, Freiburg-i-B., 1883; O. Seeck, *Quellen und Urkunden ueber die Anfaenge des Donatismus*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. X, 1889, p. 505. Cf. *Zeitschrift für Rechtgeschichte*, t. X, 1889, pp. 144 et 177.

2) La chronologie des origines du Donatisme a été précisée et en partie renouvelée par le célèbre mémoire de Mgr Duchesne (*Le Dossier du Donatisme*, Rome, 1890; extrait des *Mélanges de l'École de Rome*, t. X, 1890, p. 589). M. Pallu de Lessert, dans le t. II de ses *Fastes des provinces africaines* (Paris, 1901), a aussi beaucoup contribué à élucider ces questions difficiles. Les travaux de ces deux savants nous ont été d'un grand secours. — Mentionnons encore une série d'ouvrages récents qui touchent plus ou moins à l'histoire du Donatisme : Boissier, *La fin du Paganisme*, Paris, 1891, t. I, p. 82; Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, Paris, 1892, p. 66; Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, t. I, Leipzig, 1893, p. 745; *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, Leipzig, 1904, p. 453; Thümmel, *Zur Beurtheilung des Donatismus*, Halle, 1893; Ferrère, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du IVe siècle jusqu'à l'invasion des Vandales*, Paris, 1897, p. 127; Holme, *The extinction of the christian Churches in North Africa*, London, 1898, p. 44; Gsell, *Fouilles de Benian*, Paris, 1899, p. 20; *L'Algérie dans l'antiquité*, Alger, 1900, p. 65; *Les monuments antiques de l'Algérie*, Paris, 1901, t. II, p. 175; Audollent, *Carthage romaine*, Paris, 1901, p. 505 et 739; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. I, p. 312; t. II, p. 98; Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique, Donatistes et Circoncellions*, Paris, 1904 (extrait de la *Revue des questions historiques*); *Genséric*, Paris, 1907, p. 3; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, Paris, 1907, pp. 101 et 236.

3) Duchesne, *Le Dossier du Donatisme*, Rome, 1890; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, Paris, 1901; Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, t. II, Leipzig, 1904, p. 453.

4) Surtout les fouilles d'Ala Miliaria, dans la province d'Oran (Cf. Gsell, *Fouilles de Benian*, Paris, 1899), et les découvertes encore inédites de M. le commandant Guénin dans le cercle de Tebessa.

5) Édition d'Optat par Ziwsa, Vienne et Leipzig, 1893; édition des traités antidonatistes d'Augustin par Petschenig, Vienne et Leipzig, 1908-1909

partie de la littérature donatiste[1], permettent aujourd'hui de reprendre la question sur de nouvelles bases.

Quoique beaucoup d'œuvres et de documents aient disparu sans retour, les sources sont encore très abondantes et très variées. C'est d'abord le livre d'Optat, dont on a médit parfois, et à qui l'on a pu reprocher quelques méprises, mais qui n'en a pas moins une valeur de premier ordre : nous avons là le témoignage d'un contemporain, curieux des origines du schisme, et souvent d'un témoin oculaire ou auriculaire, dont la bonne foi n'est pas douteuse. Puis, c'est le groupe imposant des ouvrages antidonatistes d'Augustin, traités, lettres, sermons, poème : ouvrages d'une merveilleuse richesse documentaire et d'une exactitude presque impeccable, mine de renseignements précis sur toutes les périodes et tous les aspects des luttes entre les deux Églises.

A ces sources littéraires s'ajoutent les sources historiques proprement dites. Une foule de documents nous sont parvenus intacts, presque tous dans le texte original; d'autres, en grand nombre également, nous sont connus du moins par des fragments, des analyses ou des allusions. Pièces de chancellerie : des lois, des rescrits et autres lettres d'empereurs, depuis Constantin jusqu'à Honorius et Valentinien III, même jusqu'aux empereurs byzantins du VIe siècle; des édits de gouverneurs africains; des lettres de divers fonctionnaires impériaux. Documents ecclésiastiques : des correspondances d'évêques, de clercs ou de fidèles; des procès-verbaux de conférences contradictoires; surtout, une incomparable série de pièces relatives aux conciles catholiques ou schismatiques. Documents judiciaires : des dossiers de procès ou d'enquêtes officielles; des plaintes, des requêtes,

(vol. XXVI et LI-LII du *Corpus scriptor. eccles. lat.* publié par l'Académie de Vienne).

1) *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1906, p. 40; 226; 314; 1907, p. 119; *Revue de Philologie*, 1906, pp. 218 et 285; 1907, pp. 28, 111, 241.

des réquisitoires et des plaidoyers, des arrêts; des procès-verbaux de toute sorte. Documents archéologiques ou épigraphiques, récemment découverts, témoins irrécusables et contemporains des faits : des ruines de basiliques, les inscriptions donatistes de Benian ou de Numidie.

Il est une autre source d'information que l'on n'a guère utilisée jusqu'ici, et pour cause : c'est la littérature donatiste elle-même. Dans sa lutte obstinée contre l'Église officielle et parfois contre les représentants de l'État, l'Église schismatique n'a eu garde de négliger la controverse. Elle s'est défendue par le livre, le pamphlet, le sermon, la lettre, la proclamation et le chant populaire, le plaidoyer et le discours de concile. Elle a produit de redoutables polémistes, d'habiles avocats, de vigoureux orateurs. Cette littérature, longtemps méconnue et considérée comme perdue, est pourtant arrivée jusqu'à nous partiellement. Des traités, des sermons, des pamphlets, des lettres, des discours se sont conservés tout entiers, ou transcrits à part, ou insérés dans des recueils de documents, ou reproduits phrase par phrase dans les réfutations des Catholiques qui nous fournissent les éléments d'une restitution complète : par exemple, des lettres de Donatistes, des sermons et des relations martyrologiques, un traité de Tyconius, des pamphlets de Petilianus, de Gaudentius, de Fulgentius, les innombrables discours des évêques schismatiques à la Conférence de Carthage. D'autres œuvres donatistes, il reste du moins des fragments, parfois si nombreux et si méthodiquement cités qu'on peut reconstituer tout le contenu du livre : c'est le cas pour des ouvrages de Parmenianus, de Tyconius, de Petilianus, de Cresconius, d'Emeritus, de Gaudentius, de Vincentius, et autres. Les principaux polémistes du Donatisme sont pour nous tout autre chose que des noms; on peut les juger sur leurs livres, sur leur style. Leurs œuvres, qui permettent de contrôler les réfutations des Catholiques, ont naturellement une valeur documentaire hors ligne. Si la littérature donatiste ne se peut comprendre sans l'histoire du schisme, en

revanche, elle doit être l'une des principales sources de cette histoire.

Dans l'évolution du Donatisme, nous distinguerons quatre grandes périodes. La première va des origines à la condamnation du schisme par Constantin, en 316. La seconde s'étend depuis la première persécution, en 317, jusqu'à l'entrée en scène d'Augustin, en 391 ou 392. Dans ce long espace de temps, plusieurs événements importants marquent le progrès ou le recul, du moins apparent, de l'Église schismatique : édit de tolérance de 321 ; édit d'union et persécution de 347; violente réaction sous l'empereur Julien, en 362; nouveaux édits contre le schisme, depuis 373. La troisième période est la lutte décisive des deux Églises au temps d'Augustin (392-430). La quatrième et dernière période est la longue agonie du Donatisme, qui, malgré des retours offensifs, s'affaiblit et disparaît progressivement dans l'Afrique vandale, puis dans l'Afrique byzantine.

II

La raison profonde des rapides succès du Donatisme paraît être dans l'état social de l'Afrique, dans le mécontentement et la misère d'une partie des populations, et, aussi, dans l'organisation anormale de l'Église africaine, dans la sourde hostilité des primats de Numidie contre l'évêque de Carthage, qui sur toute la contrée exerçait depuis longtemps l'autorité d'un patriarche sans en avoir le titre. La cause immédiate du schisme fut la difficulté de régler la situation des fidèles et des clercs qui avaient été compromis d'une façon ou d'une autre dans la persécution de Dioclétien. La question des *lapsi* est à l'origine du schisme donatiste, comme des schismes du temps de Cyprien. Elle troubla l'Église d'Afrique pendant plusieurs années, et amena de graves malentendus, qu'envenimèrent encore des querelles de personnes, des jalousies et des rancunes. Quant à la rup-

ture définitive, l'occasion, ou le prétexte, en fut l'élection de Caecilianus comme évêque de Carthage, en 311.

La diversité de ces causes explique la divergence des historiens sur la date de l'apparition du schisme. On l'a fait commencer tantôt, d'une façon vague, à la persécution de Dioclétien, tantôt à la réunion d'évêques numides, dite « Concile de Cirta », en 305, tantôt au prétendu schisme de Donat des Cases-Noires, qu'on place un peu au hasard en 306, tantôt au concile des dissidents qui prononça en 312 la déposition de Caecilianus. En réalité, la dernière de ces dates est seule exacte ; les autres marquent simplement les étapes des malentendus d'où sortit le schisme proprement dit. Optat, sans doute, fait remonter jusqu'à la persécution de Dioclétien les origines de la rupture[1]; mais il ajoute que cette rupture éclata après l'ordination de Majorinus en 312[2]. Les témoignages d'Augustin sur ce point peuvent sembler, à première vue, contradictoires; cependant, ils se concilient aisément. Augustin écrit, par exemple : « Il s'est écoulé plus de quarante ans entre la passion de Cyprien et l'incendie des livres saints, incendie d'où les Donatistes ont tiré la fumée de leurs calomnies, et où ils ont trouvé l'occasion de faire un schisme[3]. » Cela signifie simplement que les Donatistes, pour justifier leur scission, ont accusé les Catholiques d'avoir livré les Écritures aux persécuteurs. Ailleurs, parlant de la réunion de Cirta en 305, Augustin écrit : « Dans la même cité de Constantine, vos ancêtres ont ordonné évêque Silvanus, au commencement même de leur schisme[4]. » Et ce texte semble s'accorder avec le procès-verbal de

1) Optat, I, 13-14.

2) *Ibid.*, I, 15 : « Majorinum, cujus tu cathedram sedes, post ordinationem Caeciliani ordinaverunt, schisma facientes ».

3) Augustin, *De baptismo contra Donatistas*, V, 1, 1 : « Divinorum codicum exustionem, unde isti, calumniarum suarum fumos jactantes, occasionem faciendi schismatis invenerunt ».

4) *Contra litteras Petiliani*, I, 21, 23 : « In eadem Constantiniensi civitate Silvanum episcopum majores vestri in ipso exordio sui schismatis ordinaverunt ».

l'assemblée épiscopale, où le neveu du primat Secundus dit au président, à propos de l'évêque Purpurius : « Il est prêt à se retirer et à faire schisme, non seulement lui, mais tous ceux que tu accuses[1]. » Cependant, le président n'insista pas; ce qui supprimait tout prétexte de scission. En fait, vers le même temps, la correspondance du primat de Numidie avec Mensurius de Carthage prouve que les deux évêques restaient en communion[2]; et le texte d'Augustin relatif à la réunion de Cirta signifie seulement que cette réunion fut l'un des symptômes avant-coureurs du futur schisme. En effet, le même Augustin déclare formellement, dans d'autres passages, que le schisme n'a pas commencé avant la mort de Mensurius en 311 : « Au sujet de Mensurius, écrit-il, que répondrai-je? De son temps, et jusqu'au jour de sa mort, aucune partie du peuple n'a été détachée de l'unité catholique; les lettres mêmes de Secundus de Tigisi, où l'on prétend trouver un blâme contre Mensurius, démontrent qu'ils ont entretenu entre eux une correspondance pacifique et qu'ils sont restés en communion[3]. » Ainsi, les témoignages d'Augustin, éclairés l'un par l'autre, confirment ceux d'Optat. Quant à Donat des Cases-Noires, nous n'avons aucune donnée précise sur le rôle qu'on lui attribue pendant cette première période; en tout cas, rien ne prouve qu'il ait été dès lors le chef d'un groupe de vrais « schismatiques », au sens exact du mot, ni qu'il ait lui-même rompu complètement, dès 306, avec l'Église de Carthage.

C'est donc par suite d'un malentendu que l'on a fixé à des dates différentes la première apparition du Donatisme. Les divergences disparaissent, si l'on s'entend sur la valeur des mots. Que la cause principale du schisme ait été dans la difficulté de régler la situation des nombreux évêques, clercs

1) *Contra Cresconium*, III, 27, 30 : « Paratus est recedere et schisma facere, non tantum ipse, sed et omnes quos arguis ».

2) *Brevic. Collat.*, III, 13-15, 25-27.

3) *De unico baptismo*, 16, 29 : « De Mensurio autem quid respondeam? cum ejus tempore usque ad obitus diem plebs unitatis nulla concisa est... ».

ou laïques, compromis dans la persécution, ce n'est pas douteux. Que la mésintelligence ait éclaté dès le temps de la persécution et se soit aggravée de plus en plus, c'est encore incontestable ; et le manifeste des martyrs d'Abitina, la correspondance entre Mensurius et Secundus, les scènes scandaleuses de l'élection et de l'ordination de Silvanus à Cirta, les attaques contre Mensurius et son archidiacre Caecilianus, étaient assurément de graves symptômes. Mais tout cela n'avait fait que préparer le terrain. En réalité, il résulte nettement des récits d'Optat et d'Augustin, comme des documents conservés, que le schisme proprement dit commença seulement en 312, lorsque le concile des dissidents, à Carthage, déposa Caecilianus et ordonna Majorinus. On n'en doit pas moins remonter plus haut, pour démêler clairement les origines du Donatisme.

La persécution de Dioclétien, éclatant après une longue période de paix, avait surpris l'Église d'Afrique et entraîné beaucoup de déroutes [1]. Sans doute, les martyrs avaient été nombreux ; et leur héroïsme est attesté par des relations originales, par le Calendrier de Carthage, par des inscriptions mentionnant leurs reliques. Mais les apostasies, ou, tout au moins, les demi-apostasies avaient été innombrables, surtout en Numidie. On avait vu, en maint endroit, des chrétiens renier leur foi, des clercs, jusqu'à des évêques, s'empresser de remettre aux magistrats des livres saints compromettants. A Cirta, notamment, le procès-verbal officiel des saisies, qui nous est parvenu intact, nous peint sur le vif l'effondrement moral de tout le clergé, évêque en tête [2]. Dès que la persécution se ralentit, les renégats, les gens à la conscience inquiète, commencèrent à s'enhardir, et songèrent aux moyens de reprendre leur place dans l'Église. A la méthode tradition-

1) Optat, I, 13-14 et 20 ; III, 8 ; *Acta Saturnini*, 3 Ruinart ; *Acta Crispinae*, 1 ; *Passio Maximae*, 1 ; *Acta purgationis Felicis*, p. 201 Ziwsa ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 22, 38.

2) *Acta Munati Felicis*, pp. 186-188 Ziwsa.

nelle, qui n'allait pas sans quelques humiliations et une longue pénitence, ils préférèrent la poudre aux yeux et l'intimidation. D'abord, ils s'efforcèrent de sauver la face en portant aux nues la gloire des martyrs. Dans cette Numidie, où la fermeté avait été rare à l'heure du danger, on vit surgir partout des héros : ce fut une épidémie d'héroïsme rétrospectif. Puis, des gens avisés allèrent plus loin, et prirent l'offensive : dans la crainte que l'on ne suspectât leur conduite passée, ils se mirent à incriminer le courage d'autrui. Prompts à jeter un voile sur les faiblesses de leurs voisins, dont on pouvait redouter les indiscrétions, ils se montrèrent intransigeants dans leurs messages aux communautés lointaines ; ils poussèrent l'audace jusqu'à demander des comptes aux chrétiens d'autres provinces, même à des évêques, même au chef de l'Église d'Afrique. Nous pouvons suivre encore, dans une série de documents contemporains, les divers jeux de ce cynisme agressif.

Dans le courant de l'année 304, arrivèrent en Numidie des nouvelles de Carthage, nettement défavorables à l'évêque Mensurius. Ce Mensurius, assurément, n'avait rien d'un héros ; c'était un politique de l'école de Cyprien, ferme à l'occasion, mais surtout prudent et avisé. Il estimait, suivant la tradition de l'Église, que l'on ne doit pas courir au devant du martyre, et que le vrai courage consiste à attendre la mort, sans la provoquer. Sommé de livrer les Écritures, il s'était tiré d'affaire en homme d'esprit ; il avait fait coup double, cachant les manuscrits bibliques et les œuvres orthodoxes, laissant saisir des ouvrages d'hérétiques. Mis au courant du stratagème, le proconsul avait fermé les yeux et refusé d'ordonner de nouvelles perquisitions : on avait de l'esprit à Carthage en ce temps-là. Dans ses instructions aux fidèles, Mensurius s'était conformé aux règles de la discipline. Il avait défendu aux chrétiens de se dénoncer eux-mêmes, et d'honorer comme martyrs ou confesseurs les téméraires emprisonnés pour leurs folles provocations. Préoccupé de prévenir les désordres et de ne fournir aucun prétexte aux

violences des païens, il avait pris des mesures rigoureuses pour empêcher la foule de se porter vers les prisons, où d'ailleurs, parmi les fidèles arrêtés, se trouvaient bien des gens suspects, des aventuriers, des débiteurs du fisc, des criminels, pour qui les cachots des confesseurs étaient un abri contre la police ou un asile relativement confortable[1]. Mais la passion populaire avait mal interprété la conduite et les intentions de l'évêque. On répétait ouvertement qu'il avait livré les Écritures, qu'il avait interdit aux fidèles de secourir des frères et d'honorer des martyrs. On se déchaînait plus encore contre Caecilianus, l'archidiacre, qui avait suivi trop ponctuellement les instructions de l'évêque, et qui, par là, s'était trouvé directement aux prises avec la foule[2].

Dès que ces accusations furent connues en Numidie, elles y eurent naturellement beaucoup d'écho. On y jalousait l'évêque de Carthage, on n'y parlait plus que du martyre ; on y flétrissait de confiance tous les suspects, au moins ceux du dehors. On y accepta sans enquête les bruits populaires : dès lors se propagea la légende sur les crimes de Mensurius et de Caecilianus, légende habilement exploitée, qui allait devenir l'un des articles de foi du Donatisme.

Avisé de ce qu'on disait de lui en Numidie, Mensurius jugea nécessaire d'expliquer sa conduite. Il le fit, très nettement et très franchement, dans une lettre qu'il écrivit alors à Secundus de Tigisi, primat de Numidie, probablement pour s'entendre avec lui sur les mesures à prendre à l'égard des *lapsi*[3]. Tout porte à croire que l'évêque de Carthage n'avait commis aucune faute grave : car ses adversaires du moment, puis les Donatistes, ont eu beau poursuivre pendant plus d'un siècle l'instruction de son procès, ils n'ont jamais pu invoquer contre lui une preuve sérieuse. Dans sa réponse à Mensurius, le primat de Numidie se garda d'absoudre son chef, comme

1) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.

2) *Acta Saturnini*, 17 et 20 Baluze ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 202.

3) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.

de l'attaquer ouvertement. Il avait ses raisons pour ne pas trop préciser; on le soupçonnait, lui aussi, d'avoir livré les Écritures, et quelques mois plus tard, dans l'assemblée épiscopale de Cirta, on l'accusa d'avoir faibli comme les autres[1]. Pour se tirer d'embarras, il inaugura une tactique qui devait rester chère à la polémique donatiste : il parla emphatiquement du martyre, des glorieux confesseurs du pays, du culte qu'on leur devait. Incidemment, il se donnait lui-même en exemple. Aux officiers qui lui adressaient une sommation, il s'était contenté de répondre : « Je suis chrétien et évêque, non un traître. » Et les persécuteurs n'avaient osé insister[2]. Comment soupçonner un homme capable d'un tel miracle? — On connut vite en Afrique cette correspondance entre les deux chefs du christianisme local, et le résultat visé par Secundus fut atteint : Mensurius, dont on n'avait même pas discuté l'apologie, resta suspect; l'on exalta plus que jamais l'héroïsme des Numides, et de leur modèle, le primat de Numidie.

A la conduite équivoque de l'évêque de Carthage et de son archidiacre, on opposait dès lors, et les Donatistes aimeront toujours à opposer, l'énergique profession de foi des martyrs d'Abitina. Après leur interrogatoire et leurs tortures du 12 février 304, ces confesseurs avaient été ramenés dans leur prison de Carthage, où ils eurent, semble-t-il, beaucoup à souffrir. Ils partageaient sans doute les préventions populaires contre Mensurius et Caecilianus. Dans leur orgueil naïf, ils se laissèrent entraîner à empiéter sur les droits des autorités ecclésiastiques. Ils tinrent conseil, et décidèrent d'excommunier les chrétiens qui avaient faibli dans la persécution. Ils rédigèrent une sorte de proclamation, qui avait probablement la forme d'une lettre aux fidèles, proclamation commençant et se terminant par ces mots : « Quiconque aura été en communion avec les *traditores*, n'aura point part avec

1) Optat, I, 14; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30; *Brevic. Collat.*, III, 15, 27; *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.
2) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25; *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.

nous aux royaumes célestes »[1]. Cette excommunication lancée par des martyrs eut en Afrique, surtout en Numidie, un retentissement extraordinaire ; elle devint aussitôt une arme contre Mensurius et ses partisans; elle prit peu à peu la valeur d'un manifeste, d'inspiration presque divine, et, à ce titre, elle a été sans cesse invoquée par les Donatistes.

Cependant, quand ils se trouvaient entre eux, les évêques numides étaient obligés d'en rabattre. Un curieux document, que les Catholiques africains réussirent plus tard à se procurer et à rendre public, trahit les secrètes préoccupations de ces admirateurs forcenés du martyre, et montre ce que cachait leur arrogance. C'est le procès-verbal de la réunion épiscopale tenue à Cirta, le 5 mars 305, pour la consécration d'un nouvel évêque[2]. Paulus, le triste héros des saisies du 19 mai 303, venait de mourir; à sa place avait été élu, par l'intrigue et l'émeute, malgré l'opposition des clercs et des notables, le sous-diacre Silvanus, un clerc démagogue, très compromis lui-même lors des perquisitions[3]. Pour ordonner Silvanus, douze évêques numides s'assemblèrent à Cirta, sous la présidence de leur primat Secundus : parmi eux, Donatus de Mascula, Victor de Rusicade, Marinus d'Aquae Tibilitanae, Donatus de Calama, Purpurius de Limata, Victor de Garbe, Felix de Rotarium, Nabor de Centurionis, Secundus minor, tous, ou presque tous, futurs Donatistes. Avant de procéder à la consécration, le président propose de s'assurer que tous les assistants sont dignes d'y prendre part. Tour à tour, il interroge solennellement quatre de ses collègues, suspects d'avoir livré les Écritures : les malheureux avouent, en plaidant les circonstances atténuantes. Mais la scène change, quand le primat interpelle Purpurius de Limata, accusé d'avoir tué deux de ses neveux à Milev : « Crois-tu donc m'ef-

1) *Acta Saturnini*, 18 Baluze. — Cf. *ibid.*, 1-2 ; 16-17; 20.
2) Optat, I, 13-14 ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30 ; *Epist.* 43, 3; *Contra litteras Petiliani*, I, 21, 23 ; *Brevic. Collat.*, III, 15, 27 ; 17, 31-33; *Ad Donatistas post Collat.*, 14, 18; *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.
3) *Gesta apud Zenophilum*, p. 186-188 ; 192-196 Ziwsa.

frayer comme les autres ? réplique Purpurius. Et toi, qu'as-tu donc fait, toi que le curateur et le Conseil ont sommé de remettre les Écritures? Comment t'es-tu tiré de leurs mains, si ce n'est que tu as tout livré ou fait livrer? On ne t'a pas laissé aller sans raison. Eh bien! oui, j'ai tué, et je tue qui me gêne. Ne va pas me provoquer, et m'en faire dire davantage. Tu sais que je ne ménage personne. » Le président perd contenance, et ne répond rien. On le menace d'un schisme. Il craint de se trouver seul contre tous, et renonce à poursuivre son enquête : « Vous vous connaissez, dit-il, et Dieu vous connaît. Prenez place. » Tous répondent : « Grâces à Dieu[1] ! » Et l'on procède à l'ordination. — Nous voilà loin de la lettre hautaine de Secundus à Mensurius, loin des commentaires intransigeants sur le manifeste des martyrs d'Abitina. Et cependant, ces évêques réunis à Cirta en 305 allaient être, sept ans plus tard, les principaux fondateurs de l'Église schismatique. Sans doute, ils tiendront un autre langage dans leur concile de 312, où ils donneront le change sur leur conduite passée en incriminant, en déposant un évêque de Carthage; et leurs héritiers s'appelleront eux-mêmes les « Saints », les « Purs ». Mais leurs confessions cyniques de Cirta révèlent l'autre face du Donatisme, la tare secrète de la future Église.

Des documents que nous venons de citer, il paraît résulter que, dès les derniers temps de la persécution de Dioclétien en Afrique, dès les années 304-305, il s'établit entre les évêques numides et les mécontents de Carthage, sinon une véritable entente, du moins une communauté de vues. Rien de plus divers, à ce moment, que les aspirations et les mobiles des deux groupes d'opposants : d'une part, en Numidie, un primat ambitieux, avide de jouer les premiers rôles, et des évêques compromis, inquiets des conséquences de leur faiblesse : d'autre part, à Carthage, des chrétiens intransigeants, exaltés, sincèrement prévenus contre leur évêque

1) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30.

dont ils suspectaient la conduite. Mais la différence des mobiles ira s'atténuant peu à peu entre les deux groupes, à mesure qu'en augmentera la complexité, par l'addition d'autres éléments. En Numidie, à côté des évêques compromis et tout entiers à leurs préoccupations égoïstes, on verra se multiplier les intransigeants sincères, les défenseurs enthousiastes et désintéressés du martyre ou de la discipline. A Carthage, au contraire, le groupe primitif des opposants recrutera des auxiliaires d'une moralité médiocre, ambitieux déçus, dépositaires infidèles, dévotes exaspérées. En tout cas, dès la fin de la persécution, évêques numides et mécontents de Carthage étaient complètement d'accord sur un point: une défiance invincible à l'égard de Mensurius et de son entourage. Qu'une occasion se présente; et de cette défiance, comme de cette tacite alliance, sortira le schisme.

Malheureusement, nous ne pouvons noter avec précision, pendant les années suivantes, les progrès de cette double opposition; car nous connaissons mal l'histoire de l'Eglise d'Afrique entre 305 et 311. Il est certain, pourtant, que les intrigues continuèrent, surtout à Carthage. De plus en plus s'accréditait la légende sur la trahison et la cruauté de Mensurius, coupable, disait-on, d'avoir remis aux magistrats païens les livres sacrés, d'avoir abandonné les confesseurs dans leurs cachots, d'avoir même proscrit le culte des martyrs. La haine du vulgaire s'acharnait surtout contre l'archidiacreCaecilianus, dont l'on faisait une sorte de bourreau: on racontait que, pendant la persécution, il avait montéla garde autour des prisons, interceptant tout secours, apostant des satellites qui écartaient les visiteurs à coups de fouets, condamnant les confesseurs emprisonnés à mourir de faim[1]. C'est alors sans doute qu'on le surnomma *Eudinepisus*, sobriquet injurieux qui paraît être d'origine punique, et dont nous ignorons le sens[2]. D'ailleurs, Caecilianus s'était fait encore

1) *Acta Saturnini*, 17 Baluze. — Cf. *ibid.*, 20.
2) *Passio Donati*, 2 : « Caeciliano *Eudinepiso* tunc instante... ».

d'autres ennemis par la rigueur avec laquelle il imposait le respect de la discipline. Parmi les causes directes du schisme, on doit compter les démêlés de l'archidiacre avec une riche et redoutable dévote, nommée Lucilla. C'était une Espagnole, dont les hasards de la vie avaient fait une Carthaginoise. Elle avait une foi enthousiaste dans la vertu des reliques, et portait sur elle « un os de je ne sais quel martyr, si encore c'était un martyr[1] ». Elle avait pris l'habitude d'embrasser son os au moment de communier. Or, dès ce temps-là, le clergé africain se préoccupait de réglementer le culte des reliques ; il n'admettait que les martyrs et les saints autorisés, canonisés. L'archidiacre, homme de bon sens et nullement mystique, ne vit qu'une superstition dans les pratiques dévotes de Lucilla ; il lui enjoignit d'abandonner sa prétendue relique. La dame fut exaspérée : plutôt que de renoncer à son os, elle déclara la guerre à l'archidiacre, à l'évêque, à tout le clergé. Désormais, la maison de Lucilla fut à Carthage le centre de réunion et d'intrigues du parti des mécontents[2].

C'est vers ce temps-là, généralement en l'année 306, que l'on place le prétendu schisme de Donat des Cases-Noires. C'était un Numide, évêque ou ancien évêque de Cases-Noires (*Casae Nigrae*) en Numidie. Tout porte à croire qu'il avait été compromis d'une façon ou d'autre dans la persécution et avait été ensuite dépossédé de son siège épiscopal ; car on ne le rencontre jamais dans son évêché. Il était venu se fixer à Carthage, et il y devint le principal chef du parti des opposants. Il joua plus tard un rôle prépondérant dans la crise qui donna naissance au Donatisme[3]. On a même souvent répété, depuis Tillemont[4], qu'il avait été à Carthage l'auteur d'un

1) Optat, I, 16.

2) *Ibid.*, I, 18-19 ; *Gesta apud Zenophilum*, p. 195-196 Ziwsa ; Augustin, *Epist.* 43, 6, 17 ; *Contra Cresconium*, III, 28, 32.

3) Optat, I, 22-26 ; Augustin, *Epist.* 43, 5, 15-16.

4) Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. VI, p. 3 et 697. — Cf. Morcelli, *Africa christiana*, t. II, p. 198.

premier schisme. La question est fort obscure. Sans doute, Donat des Cases-Noires fut condamné par le concile de Rome pour avoir fomenté un schisme à Carthage, pour avoir rebaptisé des apostats et imposé les mains à des évêques coupables[1]; Augustin l'accuse aussi d'avoir été le premier à rompre avec l'Église[2]. Mais on ne voit pas nettement si ces textes se rapportent aux débuts du Donatisme proprement dit, ou à un schisme antérieur. D'autre part, Augustin déclare que l'unité religieuse n'a pas été rompue avant la déposition de Caecilianus par le concile de 312[3]. Selon toute vraisemblance, Donat des Cases-Noires a été seulement jusqu'à cette date le chef du parti d'opposition; et ce doit être à cause de son rôle postérieur que l'on a fait de lui, après coup, un schismatique avant le schisme. Il n'en est pas moins très significatif, pour l'histoire des origines du Donatisme, que le chef des mécontents de Carthage ait été précisément un évêque numide.

La mort de Mensurius, en 311, fournit à la double opposition carthaginoise et numide l'occasion de passer des paroles aux actes. L'Afrique dépendait alors de Maxence. La défaite du vicaire d'Afrique Alexander, qui avait été trois ans maître du pays, y avait été suivie d'odieux massacres; et l'on y abhorrait le nom du vainqueur, devenu le tyran[4]. Un diacre de Carthage, un certain Felix, traduisit les sentiments de ses compatriotes dans un hardi pamphlet contre Maxence. Le proconsul s'émut, et ordonna l'arrestation du coupable. Le diacre se réfugia dans la maison de son évêque, qui refusa

1) Optat, I, 24; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 12, 24; *Epist.* 43, 5, 15-16; 105, 2, 8.

2) Augustin, *Contra Cresconium*, II, 1, 2; 2, 3; *Retract.*, I, 20, 4; *De haeres.*, 69.

3) Augustin, *De unico baptismo*, 16, 29. — Cf. Optat, I, 15.

4) *Panegyrici veteres*, X, 31; Aurelius Victor, *Caesar.*, 40; Zosime, II, 12-14. — Cf. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, p. 64; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 153; Maurice, *Bull. des Antiquaires de France*, 1901, p. 322; *Mémoires des Antiquaires de France*, t. LXI, 1900, p. 22,

de le livrer[1]. C'était le temps où Maxence, pour déjouer les plans de Constantin, cherchait à se concilier les chrétiens en promulguant un édit de tolérance[2]. Le gouverneur n'osa violer le domicile épiscopal; il en référa à l'empereur, qui enjoignit d'envoyer à Rome l'évêque de Carthage. Mensurius obéit. Avant de partir, il se préoccupa de mettre en lieu sûr les trésors de son Église. Il les confia à des *seniores*, c'est-à-dire à des notables de la communauté, membres du conseil d'administration; mais, par mesure de précaution, il fit dresser un inventaire des trésors, et laissa ce document entre les mains d'une vieille femme qui devait le remettre plus tard soit à lui-même, soit à son successeur. Arrivé à Rome, il réussit à se disculper auprès de l'empereur, et fut autorisé à rentrer chez lui. Il mourut en route[3]. L'ouverture de sa succession allait donner carrière à l'intrigue et déchaîner le schisme.

Les candidats ne manquaient pas : en première ligne, l'archidiacre Caecilianus; puis, deux prêtres de Carthage, Botrus et Caelestius[4]; peut-être aussi, Donat des Cases-Noires et le lecteur Majorinus[5]. Les ennemis de l'archidiacre se mirent en campagne, et, à leur tête, Lucilla. Chacun des candidats ayant à Carthage ses partisans et se croyant sûr du succès, on résolut de brusquer l'élection, sans attendre l'arrivée des Numides et de leur primat. Caecilianus l'emporta, et fut aussitôt ordonné par trois évêques voisins, dont Felix d'Abthugni[6].

De toutes parts, éclatèrent les protestations. Lucilla, les prêtres évincés, Donat des Cases-Noires, tous les mécontents se groupèrent en une puissante faction, grossie encore des *seniores*, qui avaient dilapidé les trésors de l'Église et

1) Optat, I, 17.
2) *Ibid.*, I, 18.
3) *Ibid.*, I, 17.
4) *Ibid.*, I, 18.
5) *Ibid.*, I, 19.
6) *Ibid.*, I, 18; Augustin, *Ad Donatistas post Collat.*, 22, 38.

avaient été tout surpris de voir une vieille femme apporter au nouvel évêque l'inventaire de leurs vols[1]. On rappela tous les méfaits dont on chargeait depuis longtemps la conscience de Caecilianus, sa longue complicité avec Mensurius, sa férocité d'autrefois envers les confesseurs emprisonnés, sa dureté à l'égard des dévotions les plus légitimes[2]. On ajoutait que l'élection avait été irrégulière, et, encore plus, l'ordination[3] : c'était l'usage, disait-on, que l'évêque de Carthage, chef de l'Église africaine, fût ordonné par le primat de Numidie[4]. En vérité, ce n'était qu'un usage, non une règle de discipline; mais on n'en invoquait que plus fort la tradition. Enfin, la haine des ennemis de Caecilianus découvrit un argument qui parut décisif : l'un des évêques qui l'avaient ordonné, Felix d'Abthugni, était soupçonné d'avoir livré jadis aux païens des manuscrits sacrés. Donc l'élection était nulle : ainsi, du moins, raisonnaient les mécontents[5].

La faction, habilement dirigée par Donat des Cases-Noires et Lucilla, vit aussitôt la tactique à suivre pour arriver à ses fins en se donnant les apparences du droit. Elle en appela au primat de Numidie, et lui notifia la protestation contre l'élection de Caecilianus[6]. On sait quel était, depuis plusieurs

1) Optat, I, 18-19.

2) *Acta Saturnini*, 17 et 20 Baluze ; Augustin, *Epist.* 43, 5, 14-15 ; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26.

3) « Contra Caecilianum causae conflctae sunt, ut vitiosa ejus ordinatio diceretur » (Optat, I, 19).

4) « Operam dederunt ut absentibus Numidis soli vicini episcopi peterentur, qui ordinationem apud Carthaginem celebrarent » (Optat, I, 18). — Cf. Augustin, *Psalmus contra partem Donati*, 44-46 : « Cum Carthaginem venissent episcopum ordinare, invenerunt Caecilianum jam ordinatum in sua sede. Irati sunt quia ipsi non potuerunt ordinare »; *Epist.* 43, 6, 17 : « Inerat etiam nonnullus dolor animi de typho superbiae veniens, quod non ipsi ordinaverant Carthagini episcopum »; *Brevic. Collat.*, III, 16, 29 : « Quod non exspectaverit Caecilianus ut princeps a principe ordinaretur; cum aliud habeat Ecclesiae Catholicae consuetudo, ut non Numidiae, sed propinquiores episcopum Ecclesiae Carthaginis ordinent... Hoc autem dicentes de sua consuetudine, quam nescio quando instituerunt, Ecclesiae Catholicae praejudicare conabantur ».

5) « Unum traditionis convicium in ordinatorem Caeciliani derivandum esse putaverunt » (Optat, I, 20).

6) Optat I, 19.

années, l'état des esprits en Numidie : consciences inquiètes, effroi des comptes à rendre, parti-pris de crédulité, défiance à l'égard des évêques de Carthage, dont on suspectait la conduite, et dont on jalousait les prérogatives. Secundus saisit donc avec empressement l'occasion de jouer au patriarche et de demander des comptes au lieu d'en rendre. Il convoqua les évêques de sa province, et, dans le courant de 312, il partit pour Carthage avec soixante-dix d'entre eux[1].

Dès les premières démarches des Numides, on s'aperçut que Donat et ses amis avaient vu juste. Le concile refusa de siéger dans l'église épiscopale, sous la présidence de l'évêque de Carthage. Il tint séance dans une autre basilique ou dans un local quelconque dont disposaient les dissidents. Il somma Caecilianus de comparaître devant lui, en accusé, en suspect. Caecilianus refusa ; d'autant mieux que Purpurius de Limata, toujours partisan des solutions radicales, avait parlé de l'attirer dans l'église pour lui casser la tête. Pourtant, Caecilianus offrit de répondre à toutes les questions du concile ; dans le cas où l'on persisterait à contester la validité de son ordination, il consentait à se faire ordonner par le primat et ses collègues. On écarta dédaigneusement ses propositions, et l'on instruisit son procès. Faute de preuves, on dut laisser tomber les accusations tirées des calomnies populaires ; mais l'on déclara nulles l'élection et l'ordination de Cæcilianus, sous prétexte qu'il avait été consacré, en l'absence du primat, par des indignes, notamment par Felix d'Abthugni[2]. Suivant une tradition donatiste, le concile aurait d'abord laissé vacant le siège de Carthage, et aurait confié la direction du diocèse à un administrateur intérimaire (*interventor* ou *visitator*), lequel aurait été tué par les Catholiques[3]. Quoi qu'il en soit de cette tradition, la vacance du siège, si vacance il y eut, ne

1) Optat, I, 19; *Gesta apud Zenophilum*, p. 185 Ziwsa ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 3 ; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26.
2) Optat, I, 19-20 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 14, 26 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 22, 38.
3) Augustin, *Epist.* 44, 4, 8; *Serm.* 46, 15, 39.

dura guère. Les Numides ne rentrèrent pas chez eux avant d'avoir donné un successeur à Caecilianus.

Cette nouvelle élection trahit l'intervention très active de Lucilla. Une enquête ultérieure prouva qu'elle avait acheté une partie des évêques du concile[1]. Elle réussit à faire élire une de ses créatures. Donat, le chef du parti, s'effaça ou fut écarté, soit dans l'intérêt commun, à cause de son passé, soit par suite de rivalités et de jalousies, soit pour toute autre raison. Le choix des évêques dissidents se porta sur Majorinus, un simple lecteur de Carthage, protégé de Lucilla[2]. Le concile l'ordonna aussitôt ; puis, dans une lettre synodale, il notifia à toutes les Églises africaines la déposition de Caecilianus et la consécration du nouvel évêque[3]. Le schisme était consommé ; c'en était fait, pour plus d'un siècle, de l'unité de l'Afrique chrétienne.

L'Église schismatique s'organisa rapidement, d'autant plus vite qu'elle n'innova en rien : elle conserva les cadres traditionnels, toute la discipline et la hiérarchie africaines, s'attachant d'autant plus au passé que, malgré ses origines troubles, elle prétendait être seule en Afrique à représenter, dans toute sa pureté, l'Église universelle. Majorinus n'était qu'un fantôme ; et il disparut vite. Il mourut au bout de quelques mois, et fut remplacé à la tête du parti par Donat de Carthage, dit Donat le Grand, qu'on distingue ordinairement du premier auteur de la rupture, et que pourtant l'on a bien des raisons d'identifier avec Donat des Cases-Noires[4]. En tout cas, Donat

1) *Gesta apud Zenophilum*, p. 189 et 194-196 Ziwsa. — Cf. Augustin, *Epist.* 43, 6, 17 ; *Contra Cresconium*, III, 28-29, 32-33.

2) Optat, I, 15 et 19 ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 4.

3) Optat, I, 20 ; Augustin, *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 25, 73.

4) Majorinus n'est plus mentionné par Optat après son élection et son ordination en 312 (Optat, I, 19). Suivant Augustin, il vivait encore au printemps de 313, lors de la requête adressée à Constantin, le 15 avril, par les évêques dissidents (Augustin, *Epist.* 88, 1-2 ; 93, 4, 13 ; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24). Majorinus était peut-être déjà mort au moment du concile de Rome (2 octobre 313), où l'on mit en cause Donat et les évêques ordonnés par Majorinus (*ils quos a Majorino ordinatos esse constaret*), mais non Majorinus lui-même (Augustin, *Epist.* 43, 5, 16). — Quant à la question des deux Donat, il est à remarquer

de Carthage avait toutes les qualités d'un vrai chef : il acheva de constituer et il fortifia par tous les moyens la nouvelle Église[1], qui prétendait être la véritable Église catholique[2], l'Église des martyrs[3], et qui fut aussi appelée de son nom le parti de Donat (*Pars Donati*) ou le Donatisme (*Donatismus*)[4].

Cependant, Caecilianus n'avait pas abdiqué, et ses partisans ne renonçaient pas à la lutte. Ils avaient pour eux les Églises d'outre-mer, et même l'appui du pouvoir civil. Un coup de théâtre venait de changer les rapports du christianisme avec l'État : la victoire de Constantin, bientôt suivie de l'édit de Milan, assurait aux persécutés de la veille, non seulement la pleine liberté de conscience et de culte, mais, déjà, la protection officielle[5]. Dans les communautés africaines, on se préoccupa vite de savoir auquel des deux partis irait cette protection. Dès le début, Constantin n'hésita pas : respectueux des traditions, et soucieux de l'ordre public, il se prononça contre les schismatiques, en qui il voyait simplement des fauteurs de désordres. Voulant réparer les injustices du passé, restituer les immeubles confisqués, conférer des im-

que le prétendu Donat des Cases-Noires disparaît brusquement de l'histoire au moment même où apparaît, comme chef du parti, Donat de Carthage. Optat a toujours identifié les deux personnages (I, 22-26 ; III, 1 et 3). Telle fut aussi, pendant bien des années, la manière de voir d'Augustin (*Psalmus contra partem Donati*, 93-106 et 132 ; *Epist.* 43, 5, 15-16. Cf. *Retract.*, I, 20, 4). C'est seulement à la Conférence de 411 que les Donatistes, pour des raisons de tactique, imaginèrent de distinguer deux Donat ou insistèrent sur cette distinction (Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 18, 36 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 13, 17 ; *Retract.*, I, 20, 4 ; *De haeres.*, 69). Bien qu'Augustin ait fini par accepter cette thèse, nous avons tout lieu d'être en garde contre cette affirmation intéressée des Donatistes, qui apparaît si tardivement.

1) Optat, III, 3 ; *Collat. Carthag.*, II, 10 ; Augustin, *Contra Cresconium*, II, 1, 2 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 16, 20 ; *De haeres.*, 69.

2) *Acta Saturnini*, 16 et 20 Baluze ; *Acta purgationis Felicis*, p. 198 Ziwsa ; *Passio Donati*, 3 ; Optat, II, 1 et suiv. ; Augustin, *Epist.* 88, 2 ; *Brevic. Collat.*, III, 3, 3 ; *Collat. Carthag.*, III, 22.

3) *Acta Saturnini*, 19-20 Baluze.

4) Optat, I, 22 et 26 ; III, 3 ; Augustin, *Epist.* 88, 1 ; 93, 8, 24-25 ; *Contra Epist. Parmeniani*, III, 4, 24 ; *Contra Cresconium*, II, 1, 2 ; IV, 6, 7 ; etc.

5) Lactance, *De mort. persec.*, 44 et 48 ; Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 5, 2.

munités et autres privilèges aux clercs catholiques, distribuer même des secours aux communautés les plus éprouvées par la persécution, il réserva tout à l'Église dont Caecilianus était le chef[1]. Écrivant à Caecilianus lui-même pour lui notifier les secours en argent et le charger de les répartir, il lui promit de le protéger contre ses adversaires, l'engageant à invoquer l'aide du proconsul et du vicaire d'Afrique contre ceux qui troubleraient la paix ; dans ses instructions aux gouverneurs, il leur ordonna de soutenir Caecilianus contre les dissidents[2]. Dès les premiers mois qui suivirent la rupture, l'Église schismatique avait contre elle l'autorité de l'empereur et de ses représentants en Afrique.

Les dissidents s'inquiétèrent de cette situation, et s'efforcèrent de ramener l'opinion. A deux reprises, ils envoyèrent des députations aux principales Églises d'Italie, de Gaule et d'Espagne[3]. Mais, dans ces divers pays, où l'on se souciait peu des querelles africaines, les ambassades des sectaires paraissent avoir été très froidement accueillies[4] : les Églises d'outre-mer restèrent toutes en communion avec Caecilianus et les évêques de son parti[5]. Déçus de ce côté, les schismatiques n'eurent plus d'espoir qu'en Dieu, en eux-mêmes, et dans l'empereur, seul capable désormais d'amener le monde chrétien à reconnaître l'excellence de leur cause. Le 15 avril 313, une délégation de dissidents remit au proconsul de Carthage deux pièces, l'une scellée, l'autre ouverte : la première, d'après le titre reproduit sur l'enveloppe, était un mémoire précisant les griefs contre Caecilianus ; l'autre était une supplique adressée à Constantin. Dans cette requête, plusieurs évêques du parti de Majorinus ou de Donat demandaient à l'empereur de soumettre l'affaire à des juges gaulois,

1) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 5-7 ; Augustin, *Epist.* 88, 2.
2) Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 6.
3) Augustin, *Contra Epist. Parmeniani*, I, 2, 2.
4) *Ibid.*, I, 2, 3.
5) Augustin, *Epist.* 43, 3, 8 ; 7, 19 : « Ipsis rebus experti sunt cum Caeciliano permanere communionem orbis terrarum, et ad eum a transmarinis Ecclesiis communicatorias litteras mitti ».

la Gaule étant le seul pays où n'eût pas sévi la persécution, et où par suite l'on pût être complètement impartial sur la question des *lapsi*. Le proconsul transmit les deux pièces à l'empereur, avec un rapport sur l'affaire[1].

La requête était modérée de ton, et semblait raisonnable : après un mouvement d'impatience, Constantin y fit droit. Il désigna comme juges trois évêques gaulois, Reticius d'Autun, Maternus de Cologne, Marinus d'Arles ; mais il chargea spécialement de l'enquête et de la présidence le pape Miltiade ou Melchiade, Africain d'origine, en lui adjoignant encore quinze autres évêques italiens. Il manda Caecilianus avec dix représentants de chaque parti. Les dix-neuf évêques juges se réunirent à Rome, au palais de Latran, le 2 octobre 313. Les débats occupèrent trois séances. Donat et ses amis ne réussirent pas à justifier leurs accusations, et même parurent esquiver la question. Par contre, on releva contre Donat différentes charges ; on eut la preuve de ses intrigues et de ses graves infractions aux règles de la discipline. A l'unanimité, le concile condamna l'accusateur et disculpa Caecilianus, dont l'élection et l'ordination furent reconnues régulières[2].

Cet arrêt, qui paraissait terminer l'affaire, n'eut d'autre effet que de la compliquer. Les dissidents s'obstinèrent : après leurs adversaires, ils incriminèrent leurs juges, et la composition du concile, et la procédure. Ils découvrirent après coup que le pape Miltiade et son prédécesseur Marcellinus avaient eu une attitude équivoque lors de la persécution : ils les mirent sur le même rang que Mensurius et Caecilianus[3]. D'ailleurs, ils avaient demandé des juges gaulois ;

1) *Collat. Carthag.*, III, 216-220 ; Augustin, *Epist.* 88, 2. — Cf. Optat, I, 22 ; III, 3 ; Augustin, *Epist.* 93, 4, 13 ; *Brevic. Collat.*, III, 7, 8 ; 12, 24.

2) Optat, I, 23-24 ; Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 5, 18 ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 4-5 ; 43, 5, 14-16 ; 53, 2, 5 ; 88, 3 ; 105, 2, 8 ; 185, 10, 47 ; *Contra Epist. Parmeniani*, I, 5, 10 ; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24 ; 17, 31.

3) Augustin, *Contra Epist. Parmeniani*, I, 5, 10 ; *De unico baptismo*, 16, 27.

et, sur les dix-neuf membres du concile, seize étaient des Italiens. Enfin, on avait négligé le principal grief : l'indignité de Felix d'Abthugni, qui avait ordonné Caecilianus. Pour toutes ces raisons, les schismatiques protestèrent contre la sentence; ils en appelèrent à l'empereur, demandant une nouvelle enquête et de nouveaux juges[1].

Malgré son irritation croissante contre ces entêtés, Constantin leur donna satisfaction sur les deux points. Il enjoignit aux gouverneurs africains d'ouvrir une enquête sur la conduite de Felix d'Abthugni : cette enquête, dirigée successivement par plusieurs magistrats, commencée à Abthugni et poursuivie à Carthage, se termina le 15 février 314 par une sentence du proconsul Aelianus qui proclamait la complète innocence de Felix[2]. Une fois ce point acquis, l'empereur convoqua en Gaule, dans la cité d'Arles, pour le 1er août 314, un grand concile où furent représentées presque toutes les provinces d'Occident, et où comparurent les délégations des deux Églises africaines. Ce concile fixa diverses règles de discipline, notamment sur la procédure à suivre envers les apostats et dans les accusations portées contre eux. Il amena

1) Optat, I, 25 et 27; Constantin, *Epist. ad Aelafium* (*Appendix* d'Optat, n. 3, p. 205 Ziwsa); Augustin, *De unico baptismo*, 16, 28; *Epist.* 43, 7, 20; 53, 2, 5; 76, 2; 88, 3; 89, 3; 105, 2, 8.

2) *Acta purgationis Felicis*, dans l'*Appendix* d'Optat, n. 2, pp. 197-204 Ziwsa. Cf. Optat, I, 27; Augustin, *Epist.* 43, 2, 4-5; 88, 3-5; 105, 2, 8; 141, 11; *Contra Cresconium*, III, 70, 80-81; *De unico baptismo*, 16, 28; *Brevic. Collat.*, III, 24, 42; *Ad Donatistas post Collat.*, 33, 56. — On admet généralement aujourd'hui que la sentence du proconsul Aelianus fut rendue le 15 février 315; à l'appui de cette hypothèse, on allègue une pièce qui fut lue à l'audience et qui aurait été datée du 19 août 314 (*Acta purgationis Felicis*, p. 198 Ziwsa). Mais l'en-tête de cette pièce est mutilé et partiellement altéré. Il ne saurait prévaloir contre le témoignage formel d'Augustin, qui en 412, après les discussions de la Conférence de Carthage, a précisé cette question de chronologie (*Ad Donatistas post Collat.*, 33, 56). Des indications d'Augustin, il résulte très nettement que la sentence du proconsul Aelianus est du 15 févrer 314, « quatre mois » après le concile de Rome du 2 octobre 313. D'ailleurs, ce témoignage est pleinement d'accord avec la suite logique des faits : l'enquête sur Felix d'Abthugni se place évidemment entre le concile de Rome et le concile d'Arles.

les Catholiques africains, désormais contraints de ménager les Églises d'outre-mer, à abandonner leur vieille tradition, celle qu'ils avaient défendue si énergiquement au temps de Cyprien, sur la nécessité de rebaptiser les hérétiques convertis. Dans la grave affaire du schisme, il instruisit de nouveau tout le procès de Caecilianus, et confirma pleinement la sentence du concile de Rome. Il notifia ses décisions à l'empereur et au pape Silvestre, le successeur de Milliade[1].

C'était, semble-t-il, la condamnation définitive du schisme africain, frappé deux fois par des conciles, et, la seconde fois, après une grande enquête officielle, par les juges qu'il avait lui-même demandés. En fait, la voix du concile d'Arles eut de l'écho en Afrique, où bien des chrétiens sincères, égarés dans le schisme, s'aperçurent qu'on les avait trompés, et revinrent à l'Église catholique[2]. Mais les chefs, les évêques, et leurs fougueux partisans, étaient trop compromis ou trop exaltés pour écouter la raison et se rendre à l'évidence; quant à Donat de Carthage, désormais le maître et le prophète du parti, il n'était pas homme à céder. Les dissidents protestèrent de nouveau contre la sentence : on ne sait trop sous quel prétexte, car leurs arguments de l'année précédente, spécieux contre le concile de Rome, ne portaient plus contre le concile d'Arles. Ils en appelèrent encore à l'empereur; mais, cette fois, ils le mirent en demeure d'évoquer l'affaire à son propre tribunal[3].

Constantin fut plus irrité que jamais, et un peu surpris de cette façon de comprendre la résignation, l'humilité, la charité chrétienne. Il ne se souciait pas, lui néophyte, de reviser les jugements de deux assemblées d'évêques. Il essaya de se

1) Mansi, *Concil.*, t. II, p. 469; Maassen, *Gesch. der Quellen und Litteratur des canonischen Rechtes im Abendlande*, Graz, 1870, t. I, p. 188 et 950. — *Cf.* Eusèbe, *Hist. Eccles.*, X, 5, 21; *Appendix* d'Optat, n. 3-5, p. 204-210 Ziwsa; Augustin, *Epist.* 43, 2, 4; 53, 2, 5; 88, 3; 89, 3; 105, 2, 8.

2) Augustin, *Epist.* 88, 3.

3) *Appendix* d'Optat, n. 5, p. 209 Ziwsa; Augustin, *Epist.* 43, 2, 4; 43, 7, 20; 53, 2, 5; 76, 2; 88, 3; 89, 3; 105, 2, 8.

dérober; mais les plaideurs étaient tenaces, décidés à tout, et le désordre augmentait en Afrique [1]. L'empereur dut se rendre à la raison d'État. Il accepta donc l'appel, du moins en principe; mais il hésita ou tergiversa pendant deux ans. Il changea plusieurs fois de résolution ou de procédure. Tantôt il songeait à envoyer des juges en Afrique [2], ou à y passer lui-même [3]. Tantôt il préférait instruire le procès à Rome. Il ordonnait au proconsul de lui expédier le faussaire Ingentius, convaincu de fraude dans l'enquête sur Felix d'Abthugni [4]. Il mandait à Rome les deux parties [5]; Donat se trouvait au rendez-vous, mais Caecilianus, on ne sait pourquoi, ne se présentait pas ou arrivait trop tard [6]. C'est vers ce temps-là, sans doute, que des « sacrilèges », probablement des Donatistes, intentèrent devant le tribunal de l'empereur un procès criminel au pape Silvestre, en qui l'on poursuivait le complice du concile d'Arles [7]. Cependant, l'agitation croissait en Afrique [8]; Constantin se décida à en finir. Pendant un séjour dans la Haute-Italie, il fit venir, puis garder à vue, Caecilianus et Donat [9]. En même temps, il envoyait à Carthage deux commissaires, les évêques Eunomius et Olympius, chargés de procéder sur place à une nouvelle enquête, et de rétablir, s'il se pouvait, l'unité religieuse, même en déposant les deux compétiteurs pour ordonner un nouvel évêque accepté des deux partis. La mission fut très mal accueillie par les schismatiques, qui suscitèrent des émeutes; elle quitta Carthage au bout de quarante jours, en proclamant le bon droit de

1) *Appendix* d'Optat, n. 7, p. 211 Ziwsa.
2) *Ibid.*, n. 6, p. 210.
3) *Ibid.*, n. 7, p. 211.
4) Augustin, *Epist.* 88, 4; *Contra Cresconium*, III, 70, 81.
5) *Appendix* d'Optat, n. 6, p. 210.
6) Augustin, *Epist.* 43, 7, 20.
7) *Epistula Concilii romani ann. 378 ad Gratianum et Valentinianum Imperatores* (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 627). — Cf. Augustin, *De unico baptismo*, 16, 27.
8) *Appendix* d'Optat, n. 7, p. 211.
9) Optat, I, 26; Augustin, *Epist.* 43, 7, 20.

Caecilianus et du parti qui était en communion avec l'Église universelle[1]. Constantin rendit son arrêt à Milan, dans les premiers jours de novembre 316, et le notifia, le 10 novembre, au vicaire d'Afrique : comme les conciles de Rome et d'Arles, comme les magistrats qui avaient instruit le procès de Felix d'Abthugni, comme les évêques Eunomius et Olympius, l'empereur décida que Caecilianus, régulièrement élu et ordonné, était l'évêque légitime de Carthage[2]. C'était mettre hors la loi l'Église schismatique.

La question de droit était tranchée; mais la question de fait restait entière. Sauf des exceptions individuelles, les Donatistes ne s'inclinèrent pas plus devant l'arrêt de l'empereur que devant les sentences des conciles. Donat s'échappa ou fut relâché, et retourna en Afrique ; Caecilianus l'y suivit[3]. Les deux évêques de Carthage se retrouvèrent en présence, et avec eux, dans toute la contrée, les deux Églises rivales. Une fois de plus, les Donatistes réussirent à donner le change, et à garder leur prestige. Ils racontèrent que l'empereur avait été trompé par son entourage, notamment par son conseiller Hosius de Cordoue[4]. Par une tactique encore plus audacieuse, ils affirmèrent plus tard que Caecilianus, détenu ou exilé dans le nord de l'Italie, avait été reconnu coupable et condamné par Constantin : cette absurdité, ils l'ont répétée pendant un siècle, jusqu'à la Conférence de 411, et ils ont fini par y croire[5]. Bref, la sentence impériale n'avait rien ter-

1) Optat, I, 26. — On place ordinairement cette mission d'Eunomius et d'Olympius après la sentence de Constantin. Le texte d'Optat ne fournit pas d'indication précise; mais, d'après la suite logique des événements, il nous paraît évident que la mission des évêques a précédé la sentence impériale. Constantin retient en Italie les deux évêques rivaux de Carthage, pendant qu'Eunomius et Olympius vont en Afrique procéder à leur enquête ; c'est sur le rapport de ces commissaires que l'empereur rend sa sentence.

2) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 19, 37 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 33, 56 ; *Contra Cresconium*, III, 71, 82 ; *Epist.* 43, 2, 5 ; 43, 7, 20 ; 53, 2, 5 ; 141, 10-11.

3) Optat, I, 26.

4) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 7-9 ; 5, 10 ; 8, 13.

5) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 20, 38 ; 21, 39 ; 22, 40 ; *Ad Donatistas post*

miné. Le Donatisme ne fit que gagner du terrain en Afrique. Déçu dans ce qu'il attendait de l'empereur, et traqué par l'État, il deviendra peu à peu un parti d'opposition.

III

Quelques mois après la sentence de Constantin, quatre ans après l'édit de Milan qui avait proclamé l'entière liberté du culte, la persécution recommençait en Afrique. Elle était dirigée cette fois, non pas contre l'Église, mais en son nom et contre ses ennemis. C'était la première persécution entreprise par l'État pour la défense du Catholicisme, traité déjà en religion officielle.

La sentence de Constantin avait eu pour résultat principal d'exaspérer les schismatiques, de les décider à ne plus compter que sur la force, de donner libre carrière aux passions et aux rancunes, de déchaîner enfin la guerre religieuse. Partout, les violences redoublèrent, au point d'inquiéter les autorités. L'empereur crut devoir intervenir : par une loi qui fut promulguée vers la fin de 316, il ordonna de rétablir en Afrique l'unité religieuse, et d'enlever aux dissidents les basiliques dont ils s'étaient emparés[1]. Il chargea les plus hauts représentants de l'autorité civile et militaire, notamment Leontius et Ursacius, l'un probablement vicaire d'Afrique, l'autre comte d'Afrique, de veiller à l'exécution de l'édit[2]. La mesure était peut-être fondée en droit; mais elle fut appliquée en certaines villes avec une rigueur, une ponc-

Collat., 16, 20 ; 17, 21 ; *Contra Cresconium*, III, 69, 80 ; 71, 83 ; *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 7 ; *Contra Gaudentium*, I, 11, 12.

1) Augustin, *Epist.* 88, 3 ; 93, 4, 14 ; 105, 2, 9 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 205. — Cf. *Passio Donati*, 3 : « unitas igitur fiat » ; *Cod. Theod.*, XVI, 6, 2 : « sicut lege divali parentum nostrorum Constantini, Constanti[s], Valentiniani decreta sunt ».

2) *Passio Donati*, 2 ; Optat, III, 4 et 10 ; *Collat. Carthag.*, III, 258. — Sur Leontius et Ursacius, Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 174 et 233.

tualité militaire, qui transforma les opérations de saisie en une véritable persécution. Une fois de plus, les Donatistes refusaient de céder; on essaya en vain de les gagner par la douceur et des cadeaux[1]; il fallut employer la force et requérir les troupes[2].

A Carthage, on se battit dans les basiliques. Une curieuse relation du temps nous fait assister à des scènes sauvages, dont plusieurs églises furent le théâtre. Dans l'une d'elles, les soldats se livrèrent à des violences et à des orgies de toute sorte[3]; dans une autre, beaucoup de dissidents furent assommés, et un évêque blessé[4]; dans la même église, ou peut-être dans une troisième, on massacra les fidèles, dont un évêque[5]. C'en était fait : le sang avait coulé, et les Donatistes avaient leurs martyrs. On recueillit pieusement les restes des victimes; on les ensevelit avec honneur, on célébra leur gloire dans de belliqueuses épitaphes[6]; bientôt, on leur rendit un culte, comme aux victimes des persécutions païennes[7]. L'Église schismatique eut désormais son martyrologe : livre d'or pour elle, livre de haine contre l'autre Église. Nous n'avons pas de renseignements explicites sur les circonstances de la persécution dans le reste du pays. Mais on peut les imaginer d'après ce qui se passa à Carthage : des scènes analogues durent se produire partout où les schismatiques avaient usurpé des basiliques, et où leurs adversaires se croyaient assez forts pour les reprendre[8].

1) « Regali amicitia muneribusque terrenis circumscribens avaros... Mittit pecunias quibus vel fidem caperet vel professioni legis occasionem faceret avaritiae » (*Passio Donati*, 2-3).

2) « Jubentur intervenire judices, coguntur ut cogant sæculi potestates, circumdantur vexillationibus domus, proscriptionum minæ protenduntur divitibus... » (*Passio Donati*, 3) ; — « Erat tunc videre militum manus traditorum furiis ministrantes... » (*Ibid.*, 6). — A Carthage, les troupes sont conduites par un tribun (*ibid.*, 2; 7; 13).

3) *Passio Donati*, 4-5.

4) *Ibid.*, 7-8.

5) *Ibid.*, 11-12.

6) *Ibid.*, 8 et 13.

7) *Ibid.*, 9. — Cf. 1 et 14.

8) En bien des endroits, les basiliques furent confisquées et rendues aux

En ce temps-là, sans doute, commença la jacquerie africaine[1], qui périodiquement, pendant un siècle, allait désoler la contrée. Des bandes de gens sans aveu, qu'on désigna plus tard sous le nom d'Agonistiques ou de Circoncellions[2], ramassis de loqueteux, de mécontents et d'aventuriers de tout genre, indigènes échappés des tribus, colons ruinés, paysans dépossédés, esclaves fugitifs, se chargèrent de défendre l'Église du Christ et de Donat contre les Catholiques et le diable[3]. Ils parcouraient les campagnes, armés de gros bâtons, chantant les louanges de Dieu, détroussant les voyageurs, menaçant les propriétaires, pillant les fermes, assommant les clercs catholiques, attaquant les églises, prêtant main-forte aux clercs schismatiques[4].

De leur côté, les évêques et les lettrés du parti de Donat menaient activement leur guerre de pamphlets. Dans de petits écrits haineux et déclamatoires, qui se transmettaient de communauté en communauté pour se répandre partout, ils ne se lassaient pas de rééditer leurs vieux griefs, encore grossis par la légende, contre les Catholiques, surtout contre Caecilianus de Carthage, qu'ils rendaient responsable de tout, et qu'ils accusaient de diriger la persécution[5]. Ils inséraient leurs diatribes jusque dans des relations martyrologiques, consacrées soit aux martyrs de leur secte[6], soit aux martyrs authentiques de la persécution de Dioclétien[7]. Des libelles

Catholiques, des Donatistes furent exilés ou mis à mort (*Passio Donati*, 5; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13; II, 18).

1) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 18.

2) Optat, III, 4; Augustin, *Enarr. in Psalm.* 132, 3 et 6; *Contra Gaudentium*, I, 28, 32; *De haeres.*, 69.

3) Augustin, *Enarr. in Psalm.* 132, 6.

4) Optat, III, 4; Augustin, *Epist.* 108, 6, 18; 185, 4, 15; *Contra Cresconium*, III, 42, 46; *Brevic. Collat.*, III, 11, 21-22; *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 22.

5) « Hes apud Carthaginem gesta est Caeciliano Eudinepiso tunc instante..., Diabolo tamen omnium istorum consiliatore existente » (*Passio Donati*, 2); — « persecutionis etiam Caecilianensis usque in finem memoria prorogatur » (*ibid.*, 8).

6) *Passio Donati*, 1-3; 5; 14.

7) *Acta Saturnini*, 16-20 Baluze.

diffamatoires, contenant des dénonciations, des accusations perfides contre tel ou tel Catholique, arrivaient jusque dans les bureaux des magistrats, se glissaient dans les archives et entre les mains des gouverneurs. A plusieurs reprises, en 319 et 320, l'empereur dut interdire à ses agents de tenir compte des dénonciations anonymes contenues dans ces libelles (*famosi libelli*); il ordonna même d'en rechercher et d'en punir les auteurs[1].

Caecilianus n'en restait pas moins, pour tous les chrétiens d'outre-mer, l'évêque légitime de Carthage et le chef de l'Église d'Afrique. Fort de cet appui et de la protection impériale, il tenait tête aux dissidents. Un instant même, les dissensions de ses adversaires parurent compromettre sérieusement leur cause. Un grand scandale éclata, en 320, dans le camp donatiste. Un certain Nundinarius, diacre de l'Église schismatique de Constantine, était en querelle avec son évêque Silvanus. Frappé par celui-ci, il résolut de se venger. Il accusa Silvanus d'avoir faibli dans la persécution de Dioclétien, et fit tant de bruit qu'il obtint une enquête administrative. Le procès eut lieu à Thamugadi, devant Zenophilus, gouverneur de Numidie. A l'audience du 8 décembre 320, Nundinarius produisit contre Silvanus des charges accablantes : le procès-verbal de sa chute lors des saisies dans l'église de Cirta en 303, des lettres d'évêques numides qui avaient cherché à étouffer l'affaire, des témoignages multiples et irrécusables[2]. Bref, Silvanus fut reconnu coupable. Il n'en persista pas moins dans son attitude hautaine, manqua d'égards envers les magistrats romains, et fut bientôt frappé d'une sentence d'exil[3]. La même enquête avait révélé les étranges marchandages qui avaient présidé à la naissance du

1) *Cod. Theod.*, IX, 34, 1-3.

2) *Gesta apud Zenophilum*, dans l'*Appendix* d'Optat, n. 1, p. 185-197 Ziwsa. — Cf. Optat, I, 14; Augustin, *Epist.* 43, 6, 17; 53, 2, 4; *Ad Catholicos epistula contra Donatistas*, 18, 46; *Contra Cresconium*, III, 28, 32; 29, 33; IV, 56, 66.

3) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 30, 34.

Donatisme, en préparant au concile de 312 la déposition de Caecilianus et l'élection de Majorinus[1]. C'était un coup droit porté à l'Église schismatique, dont Silvanus était l'un des chefs, et dont les prétentions à la sainteté recevaient une cruelle atteinte.

La persécution durait depuis près de cinq ans : plus ou moins vive selon le moment ou le pays, mais toujours menaçante et légale. Beaucoup de schismatiques avaient succombé dans les bagarres ; d'autres avaient été exilés, ou condamnés à mort[2]. Le dévouement des adeptes du Donatisme en était ébranlé en maint endroit. Les chefs se résignèrent à demander grâce. Au début de l'année 321, ils adressèrent une supplique à Constantin[3]. L'empereur, de son côté, commençait à désespérer de rétablir l'unité : il répugnait à continuer, sans résultat apparent, une œuvre de violence. De cette lassitude mutuelle allait sortir une paix relative, au moins une trêve. Le 5 mai 321, Constantin promulgua un édit de tolérance, qu'il notifia au vicaire d'Afrique Verinus[4]. Le ton était très dédaigneux, injurieux même pour les intéressés, puisque l'empereur s'en remettait à Dieu du soin de châtier leur folie. Mais cet édit n'en allait pas moins permettre aux schismatiques de respirer : il autorisait les exilés à rentrer chez eux, il suspendait les poursuites, il consacrait implicitement le *statu quo*. Les Donatistes gardèrent les basiliques dont on n'avait pu les déposséder, ou qu'ils avaient construites de leurs deniers. L'Église schismatique prouvait son droit à l'existence : en vivant.

Désormais, et jusqu'à la fin de son règne, Constantin montrera une sorte de répugnance à se mêler des affaires de l'Afrique chrétienne. Il comprenait mal les querelles des

1) *Gesta apud Zenophilum*, p. 189 et 194-196 Ziwsa.

2) *Passio Donati*, 5 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13.

3) *Collat. Carthag.*, III, 544-547 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 21, 39 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 31, 54 ; *Epist.* 141, 9.

4) *Collat. Carthag.*, III, 549-550 ; Augustin, *Epist.* 141, 9 ; *Brevic. Collat.*, III, 22, 40 ; 24, 42 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 31, 54 ; 33, 56.

Africains ; il les jugeait absurdes, et ne s'y intéressait pas. Il n'intervenait qu'à contre-cœur, et mollement, dans le seul espoir de rétablir un peu d'ordre dans la contrée. D'où les hésitations et les contradictions de sa politique. Vers 322, peu après son édit de tolérance, il écrivait aux évêques catholiques pour leur recommander la modération[1] : c'était recommander à la bergerie de ménager le loup. En 323, il songeait à envoyer en Afrique une mission d'évêques orientaux, étrangers aux controverses locales, et chargés d'une nouvelle tentative de conciliation ; mais les événements d'Orient, les progrès de l'Arianisme l'empêchaient de donner suite à cette idée[2]. En 326, il spécifiait que les privilèges accordés au clergé catholique devaient être refusés aux schismatiques[3] ; mais ceux-ci trouvaient le moyen de tourner la loi, et parfois de se réserver à eux seuls les privilèges[4]. Quand il apprenait ces insolentes usurpations, l'empereur, découragé, se contentait d'en rire[5]. Il se résigna même à enregistrer les conquêtes des Donatistes, sauf à proposer aux Catholiques une compensation[6].

Naturellement, le Donatisme profita de cette politique d'atermoiements et de ménagements. Les communautés schismatiques se multiplièrent avec une incroyable rapidité. Vers 336, un concile réunit à Carthage deux cent soixante-dix évêques donatistes. Pour faciliter encore la propagande, ce concile décida que les Églises dissidentes pourraient accueillir, sans les rebaptiser, les Catholiques convertis[7]. En Numidie, les Donatistes se sentaient si bien les maîtres, qu'ils ne se gênaient pas pour empiéter sur les droits de leurs adversaires. Ils s'emparaient de la basilique de Cons-

1) *Appendix* d'Optat, n. 9, p. 212 Ziwsa.

2) Constantin, *Epistula ad Alexandrum episcopum et Arium presbyterum* = Eusèbe, *Vita Constantini*, II, 66-68.

3) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 1.

4) *Appendix* d'Optat, n. 10, p. 215 Ziwsa ; *Cod. Theod.*, XVI, 2, 7.

5) Eusèbe, *Vita Constantini*, I, 45.

6) *Appendix* d'Optat, n. 10, p. 215.

7) Augustin, *Epist.* 93, 10, 43.

tantine; au mépris des constitutions impériales, ils soumettaient les clercs catholiques, du moins les clercs de rang inférieur, aux charges de la curie[1]. Bon gré mal gré, Constantin dut intervenir; mais son intervention n'eut d'autre effet que d'encourager l'audace des sectaires. Par une constitution datée du 5 février 330, l'empereur ordonna au gouverneur de Numidie d'assurer partout, à tous les clercs catholiques, les immunités garanties par les lois antérieures[2]. Mais il céda sur la question de la basilique : dans la crainte de nouvelles violences, il laissa l'église aux schismatiques, tout en promettant à leurs adversaires de leur faire construire une autre église aux frais du trésor public. Dans la lettre où il avisait les évêques catholiques de sa décision et des instructions données en conséquence au gouverneur, il cherchait à se faire pardonner sa capitulation en prodiguant les consolations[3].

A ces concessions de l'empereur, les Donatistes répondaient par la violence et par l'émeute. Parfois, les deux partis en venaient aux mains. Vers ce temps-là, dans une petite ville de Maurétanie, on élevait une chapelle en l'honneur de martyrs qui avaient succombé le 21 octobre 329, probablement dans une bataille entre Catholiques et Donatistes[4]. La guerre de pamphlets continuait, comme l'attestent deux constitutions impériales : l'une de Constantin, en 328[5]; l'autre de Constance, adressée « Aux Africains », en 338[6]. Aux pamphlets, à l'émeute, s'ajoutait la controverse : Donat de Carthage, vers 336, publiait sa célèbre *Lettre sur le baptême*, que devait plus tard réfuter Augustin[7].

La situation s'aggrava vers le temps de la mort de Cons

1) *Appendix* d'Optat, n. 10, p. 215.
2) *Cod. Theod.*, XVI, 2, 7.
3) Constantin, *Epistula ad episcopos Numidas*, p. 213-216 Ziwsa.
4) *C. I. L.*, VIII, 21517.
5) *Cod. Theod.*, IX, 34, 4.
6) *Ibid.*, IX, 34, 5.
7) Augustin, *Retract.*, I, 20.

tantin. En 336 ou 337, Gregorius, préfet du prétoire d'Italie, intervint en Afrique, où peut-être il se rendit lui-même : il semble avoir pris des mesures rigoureuses, mais peu efficaces, contre les schismatiques. Il dut vite regretter son imprudence. Donat lui écrivit une lettre d'injures. Le préfet, qui connaissait son homme et qui ne manquait pas d'esprit, ne crut pas devoir se fâcher : au terrible primat, il répondit, nous dit-on, avec une modération et une onction tout épiscopales[1]. L'audace des dissidents ne connut plus de bornes. Des bandes de Circoncellions terrorisaient la Numidie et soulevaient les indigènes, toujours prêts à piller le pays romain pour la gloire du vrai Dieu et la défense de l'Église persécutée. Deux des chefs de cette jacquerie, Axido et Fasir, se firent alors une sinistre réputation. Comme plus tard les ingénieux brigands de Grèce ou de Sicile, ils avaient la délicatesse d'avertir à l'avance leurs futures victimes, en leur offrant de se racheter : ils envoyaient aux propriétaires des lettres de menaces, et l'on savait que ces avis n'étaient pas de vaines paroles[2]. Parfois, quand les ennemis manquaient, ils se résignaient à frapper leurs amis : c'est cette héroïque résignation qui allait les perdre.

Les Circoncellions firent si bien qu'ils effrayèrent jusqu'aux chefs de l'Église schismatique. Vers 340, des évêques donatistes de Numidie, probablement assemblés pour un concile, écrivirent à Taurinus, comte d'Afrique, pour lui demander son appui contre leurs dangereux alliés. On envoya des troupes ; les Circoncellions osèrent tenir tête à l'armée régulière. Une bataille s'engagea près du bourg d'Octava ; elle se termina par la déroute et un grand massacre des insurgés. Les évêques des deux partis s'accordaient à considérer les victimes comme des malfaiteurs justement punis ; un concile donatiste de Numidie interdit de les ensevelir dans les basiliques. Mais, pour la foule et les exaltés de l'Église schisma-

1) Optat, III, 3.
2) *Ibid.*, III, 4.

tique, les Circoncellions massacrés par les soldats devinrent des martyrs ; longtemps après, on allait encore honorer leurs reliques sur le champ de bataille, où l'emplacement des tombes était indiqué par des tables blanches en forme d'autel[1].

Tout en condamnant en principe les violences de leurs alliés compromettants, les chefs du Donatisme en profitaient. Ils poursuivaient leur propagande, et s'efforçaient même de l'étendre jusqu'aux pays d'outre-mer. Dans les condamnations successives prononcées contre leur Église, le grand argument, toujours reproduit, avait été leur schisme même, leur rupture avec les chrétiens des autres provinces. Ils ne désespérèrent pas de prouver qu'ils représentaient en Afrique la véritable Église catholique, et qu'ils n'avaient pas rompu avec toutes les chrétientés lointaines. On leur objectait surtout que leurs adversaires étaient en communion avec l'Église apostolique de Rome : ils ripostèrent en fondant, eux aussi, une Église dans la ville de saint Pierre.

C'est sans doute vers 320 que les Donatistes organisèrent leur communauté de Rome, dirigée d'abord par des administrateurs provisoires ou intérimaires (*interventores*)[2], puis par une série d'évêques[3]. Le premier de ces évêques fut Victor de Garbe[4], probablement l'évêque numide de ce nom qui figure en 305 dans le Protocole de Cirta[5]. La persistance de cette communauté schismatique à Rome, pendant tout le IVe siècle, est attestée par une succession régulière d'évêques[6]; nous en connaissons sept, dont le dernier, un certain Felix, assistera en 411 à la Conférence de Carthage[7]. Les Donatistes de Rome se réunissaient, semble-t-il, aux environs de la ville,

1) Optat, III, 4.
2) Augustin, *De unico baptismo*, 16, 28.
3) Optat, II, 4.
4) « Ut Victor Garbensis hinc prior mitteretur » (Optat, II, 4).
5) Optat, I, 14 ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30.
6) Optat, II, 4.
7) *Collat. Carthag.*, I, 149 ; 157-161.

sur une montagne rocheuse qui dominait une plaine : d'où les noms qu'on leur donnait, *Montenses*, *Campenses*, *Campitae*, *Cutzupitae* ou *Rupitae*[1]. Ils devaient se contenter, au moins à l'origine, d'une simple chapelle à moitié souterraine : une caverne, suivant Optat[2]. Ils n'étaient pas nombreux, et ne réussirent presque jamais à faire des prosélytes autour d'eux. La colonie donatiste de Rome ne se composait guère que d'Africains établis dans la capitale de l'Empire; son évêque était toujours un Africain, ordonné en Afrique ou par des évêques d'Afrique[3]. Cette communauté de sectaires n'eut, d'ailleurs, aucune importance dans l'histoire du Donatisme : la raison principale qu'elle avait eue de naître et qu'elle avait de subsister, c'est qu'elle fournissait un argument à la polémique du parti.

Malgré leurs prétentions farouches à l'orthodoxie, les Donatistes se laissèrent alors entraîner, dans l'ardeur de la lutte, à quelques coquetteries avec les Ariens. Au milieu du IVe siècle, l'Arianisme, fort de la protection de Constance, triomphait dans tout l'Orient, et dans une partie de l'Occident; il semblait appelé à supplanter l'Église catholique. Le schisme africain et la grande hérésie orientale furent tentés de s'unir contre l'ennemi commun. Vers 343, le concile semi-arien de Sardique ou de Philippopoli, qui venait d'excommunier le pape, adressa un exemplaire de sa lettre synodale à Donat de Carthage. Cette lettre, que nous possédons, ne contient rien de particulier à l'Afrique[4]; mais l'envoi seul de ce document au chef d'une Église schismatique équivalait à une proposition d'alliance. Les Donatistes, sans oser s'engager franchement dans l'hérésie, ne repoussèrent

1) Optat, II, 4; Augustin, *Epist.* 53, 1, 2; *Contra litteras Petiliani*, II, 108, 247; *Ad Catholicos epistula contra Donatistas*, 3, 6; *De haeres.*, 69; Jérome, *Chron.* ad ann. 355.

2) « Speluncam quamdam » (Optat, II, 4).

3) Optat, II, 4; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 108, 247; *Contra Cresconium*, III, 34, 38; *De haeres.*, 69.

4) Mansi, *Concil.*, t. III, p. 126-140. — Cf. Augustin, *Epist.* 44, 3, 6; *Contra Cresconium*, III, 34, 38; IV, 44, 52.

pas ces avances; ils se montrèrent même disposés, d'abord, à quelques concessions. Deux ans plus tard, vers 345, Donat de Carthage publia son livre *Sur la Trinité ou sur l'Esprit saint* : on y remarqua que sa doctrine se rapprochait singulièrement de celle des Ariens[1]. Au début du v[e] siècle, on accusera encore d'autres Donatistes de ménager la même hérésie[2]. Pourtant, la plupart des schismatiques africains sont restés fidèles à l'enseignement catholique sur la Trinité; les coquetteries intermittentes du Donatisme avec l'Arianisme n'ont pas eu de suites graves, au moins pour la doctrine.

D'ailleurs, dès 347, des réalités pressantes vinrent couper court aux fantaisies théologiques de Donat et aux velléités d'entente avec les chefs de l'hérésie orientale. Une fois de plus, l'existence même de l'Église schismatique fut remise en question. L'anarchie africaine, les brigandages périodiques des Circoncellions et de leurs alliés indigènes, l'audace des Donatistes, le succès de leur propagande et leurs empiètements, peut-être aussi leurs relations suspectes avec les Ariens, avaient fini par inquiéter les représentants du pouvoir central. L'empereur Constant, de qui dépendait alors l'Afrique, pensa pouvoir réussir là où avait échoué son père; il se crut assez fort ou assez habile pour rétablir la paix, et résolut de supprimer le schisme africain.

Il essaya d'abord de la douceur; c'est-à-dire, suivant les Donatistes, de la corruption. Il envoya en Afrique deux commissaires, Paulus et Macarius, chargés de préparer l'union des deux Églises, de ramener les sectaires, s'il se pouvait, par la persuasion, de distribuer des secours aux communautés, et probablement, aussi, des cadeaux aux chefs influents du parti[3]. Ce Macarius et ce Paulus sont célèbres

1) Jérome, *De vir. ill.*, 93.

2) Augustin, *Epist.* 185, 1; *Serm.* 183, 5, 9.

3) « Quis negare potest rem, cui tota Carthago principaliter testis est, imperatorem Constantem Paulum et Macarium primitus non ad faciendam unitatem misisse, sed cum eleemosynis, quibus sublevata per Ecclesias singulas posset respirare, vestiri, pasci, gaudere paupertas?... Veniebant Paulus et Macarius,

dans l'histoire du temps ; ce sont les fameux « artisans de l'unité » (*operarii unitatis*), si souvent accusés, honnis, calomniés et maudits par des générations de Donatistes[1]. Ces distributeurs d'aumônes avaient sans doute reçu d'autres instructions, tenues secrètes : ils devaient réussir à tout prix, par tous les moyens, au besoin par la force, avec l'appui des autorités locales et des troupes. Comme l'exigeait le protocole, ils se présentèrent d'abord au chef de l'Église schismatique, le fougueux primat de Carthage. Donat les accueillit fort mal. Il leur fit une réponse très hautaine, qu'ils durent juger impertinente, et qui se résumait en cette formule menaçante : « Qu'a de commun l'empereur avec l'Église? » Il ne s'en tint pas là. Il adressa à toutes les communautés schismatiques une lettre circulaire, où il leur interdisait formellement d'accepter aucun secours[2]. C'était déjouer le plan des commissaires : personne, dans le camp donatiste, n'eût osé désobéir à Donat, chef souverain et vigilant du parti, très écouté et très redouté de tous. Paulus et Macarius s'aperçurent vite qu'ils n'arriveraient à rien, s'ils n'étaient nettement autorisés à employer les grands moyens. Ils durent en référer à l'empereur, à qui Donat, de son côté, écrivait une lettre d'injures[3]. Vers le milieu de l'année 347, Constant se décida à promulguer un édit d'union, ordonnant la fusion des deux Églises rivales, c'est-à-dire la dissolution de toutes les communautés schismatiques, et l'attribution aux Catholiques de toutes les basiliques et autres biens[4].

En lançant cet édit « d'union » ou « d'unité », comme on l'appela, Constant n'innovait pas : il remettait simplement en vigueur la loi de Constantin, celle de 316, qui n'avait

qui pauperes ubique dispungerent et ad unitatem singulos hortarentur » (Optat, III, 3-4).

1) Optat, I, 6-7 ; III, 1 et 4-6 ; III, 9-10 ; etc.

2) *Ibid.*, III, 3.

3) *Ibid.*, III, 3.

4) *Passio Marculi*, p. 761 Migne ; *Passio Maximiani et Isaac*, p. 768-769 Migne ; *Concil. Carthag.* ann. 348, *Exord.* ; Optat, III, 1 et 3 ; Augustin, *Psalmus contra partem Donati*, 145 ; *Epist.* 105, 2, 9.

jamais été formellement abrogée, mais dont l'application avait été suspendue par l'édit de tolérance de 321[1]. Depuis trente ans, le Donatisme n'était que toléré, il n'avait pas d'existence légale ; d'ailleurs, il n'en avait pas moins prospéré. Toute la question était donc de savoir si le gouvernement central et ses représentants en Afrique reculeraient ou non devant la difficulté de faire appliquer le nouvel édit. Cette fois, les circonstances aidant, l'empereur et ses agents purent aller jusqu'au bout.

Dans la partie orientale de l'Afrique latine, en Proconsulaire, en Byzacène, en Tripolitaine, l'union s'accomplit sans trop de résistance[2]. Les schismatiques y étaient relativement moins nombreux ; ils n'y formaient pas de groupes compacts, et ne pouvaient compter sur des soulèvements d'indigènes ; peut-être aussi avaient-ils perdu un peu de leur énergie farouche, pendant ces trente années de paix et de prospérité. Nul doute que ces régions aient été profondément troublées par l'arrivée des commissaires impériaux, que bien des fanatiques aient préféré l'exil à la soumission et se soient enfuis avec leurs évêques[3] ; mais, ni dans l'intérieur de la Proconsulaire, ni en Byzacène, on n'avait conservé le souvenir de luttes violentes. A Carthage, où veillait Donat, la résistance fut assurément plus vive ; mais elle y rencontrait plus d'obstacles, et nous n'y connaissons que deux victimes. Le 18 août 347, on y affichait un édit proconsulaire, relatif à l'union des Églises, probablement aux mesures prises par le proconsul, d'accord avec les commissaires, pour assurer l'exécution de l'édit impérial[4]. Un certain Maximianus ne put contenir son indignation, et lacéra l'affiche. Il fut arrêté par ordre du gouverneur, et mis à la torture[5]. Un

1) Cf. *Cod. Theod.*, XVI, 6, 2.

2) « In Provincia Proconsulari tunc nullus armatum militem vidit » (Optat, III, 4).

3) Optat, III, 1.

4) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 768 Migne.

5) *Ibid.*, p. 769.

autre Donatiste, nommé Isaac, qui assistait à la scène, injuria les Catholiques : il eut le même sort[1]. Les deux fanatiques furent ensuite condamnés à l'exil. Isaac mourut en prison, le 26 août[2]. Poussé, dit-on, par les Catholiques, le proconsul aurait fait jeter à la mer le mort et le vivant[3]. Mais la mer était complice des Donatistes de Carthage ; ses flots ramenèrent au rivage les corps de leurs deux martyrs[4].

En Numidie, l'édit de Constant déchaîna une véritable guerre religieuse. Là, dans la région de Thamugadi, de Theveste, de Bagaï, était le centre du Donatisme, devenu comme une religion nationale. Les communautés schismatiques y étaient plus nombreuses et plus puissantes que les communautés catholiques : elles pouvaient compter sur l'appui des foules, des paysans, même des indigènes ; elles avaient conservé la foi robuste et l'intransigeance des premiers temps. Les commissaires impériaux, dans ces contrées, se heurtèrent partout à l'hostilité des populations. Des légendes se formèrent autour d'eux : le bruit se répandit qu'ils prétendaient imposer aux fidèles l'adoration d'une image, placée sur l'autel[5]. La crédulité populaire, la crainte de pactiser avec l'idolâtrie, affermit les esprits dans l'idée de la résistance ou de la fuite. A l'approche de Macarius et de Paulus, les villes et les bourgades devenaient désertes : la plupart des schismatiques s'en allaient au hasard, avec leur évêque et leurs prêtres[6]. A Bagaï, on organisa la défense. L'évêque Donat, un fanatique résolu à tout, fit appel aux Circoncellions. Il rédigea une proclamation, qu'on criait dans les bourgs et les marchés de la région, pour exhorter tous les vrais chrétiens à sauver leur Église. Il fortifia sa ville, transforma sa basilique en grenier, y entassa

1) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 769-770.
2) *Ibid.*, p. 770.
3) *Ibid.*, p. 772-773.
4) *Ibid.*, p. 773-774.
5) Optat, III, 12 ; VII, 6.
6) *Ibid.*, III, 1.

des approvisionnements pour ses troupes de rencontre. En apprenant ces préparatifs de guerre, les commissaires impériaux n'hésitèrent pas à requérir l'appui de Silvester, comte d'Afrique. Comme au temps du comte Taurinus, une armée marcha contre les Circoncellions, commandés cette fois par un évêque. Une avant-garde, qui se montra aux environs de Bagaï, fut maltraitée par un groupe de partisans donatistes. Les officiers romains ne purent retenir leurs troupes, qui se précipitèrent sur la ville, remportèrent une victoire facile, et massacrèrent tout[1]. Donat de Bagaï périt dans la bagarre, ou fut tué peu après ; on l'honora comme un martyr[2].

Vers le même temps, se réunit en Numidie un concile donatiste. L'assemblée décida d'envoyer à Macarius une députation de dix évêques, chargés sans doute de protester contre les mesures de répression et d'aviser aux moyens de rétablir la paix[3]. Mais l'ambassade tourna mal : ces évêques étaient de singuliers diplomates, et Macarius n'était pas patient. Les députés rencontrèrent le commissaire impérial à Vegesela, au Nord de l'Aurès, entre Theveste et Mascula. Avant de lui exposer l'objet de leur mission, ils crurent nécessaire de l'injurier. Ils parlèrent avec tant d'insolence, que Macarius ne put contenir sa colère : il ordonna de les attacher à des colonnes et de les bâtonner[4]. La vue de ces ambassadeurs, de ces évêques, fustigés publiquement comme des malfaiteurs, dut soulever la population schismatique de l'endroit. D'où probablement des bagarres, où succombèrent de nouvelles victimes : là périt sans doute le martyr Felicianus, dont on a retrouvé le reliquaire, et qui, d'après l'inscription, paraît avoir été tué à Vegesela, le 29 juin[5].

1) Optat, III, 4.

2) Optat, III, 6 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 46 ; *In Johannis Evangelium*, XI, 15.

3) *Passio Marculi*, p. 761 Migne.

4) *Ibid.*, p. 761.

5) Gsell, *Bull. arch. du Comité des travaux historiques*, 1899, p. 455 ; *Atlas arch. de l'Algérie*, feuille 28, n. 171.

Macarius remit en liberté neuf des évêques envoyés par le concile; mais il retint prisonnier le dixième, qui s'était signalé par son insolence, un certain Marculus[1]. Il le traîna à sa suite dans plusieurs villes de Numidie, où il achevait par la terreur sa mission de paix. Enfin, le 24 novembre, l'évêque Marculus fut précipité, ou, suivant les Catholiques, se précipita du haut d'un rocher, près de Nova Petra[2]. C'est là qu'on montrait plus tard le tombeau du martyr, devenu pour les schismatiques un lieu de pèlerinage très populaire et très fréquenté[3].

Force restait à la loi. L'édit de Constant avait soulevé une partie des populations africaines : on a vu ce que fut la répression, à Carthage et en Numidie. La plupart des évêques et des clercs donatistes étaient en fuite, avec beaucoup de leurs fidèles[4]; on avait livré de vraies batailles, on avait fait des martyrs. Les « artisans de l'unité » laissèrent en Afrique une réputation de sinistres bourreaux; les Catholiques eux-mêmes étaient assez embarrassés pour défendre leur mémoire. On en voulait surtout à Macarius, qui s'était montré le plus intraitable et le plus impitoyable. Dans la bouche des dissidents, son nom devint la suprême injure; ses cruautés furent l'un des grands arguments des polémistes du parti, qui n'oublièrent jamais les temps de Macarius (*Macariana tempora*)[5], la persécution de Macarius (*Macariana persecutio*)[6], et pour qui les Catholiques, complices du bourreau, devinrent les *Macariani*[7], le parti de Macarius (*pars Macarii*)[8], l'Église de Macarius (*Macariana Ecclesia*)[9].

1) *Passio Marculi*, p. 762 Migne.

2) *Ibid.*, p. 762-765. — Cf. Optat, III, 6; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 46; *Contra Cresconium*, III, 49, 54; *In Johannis Evangelium*, XI, 15.

3) *Collat. Carthag.*, I, 187.

4) Optat, III, 1.

5) Augustin, *Epist.* 44, 2, 4; 44, 3, 5; *Enarr. in Psalm.* 10, 5.

6) *Passio Marculi*, p. 761 Migne; Augustin, *Epist.* 44, 3, 5.

7) Augustin, *Epist.* 87, 10; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 208.

8) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 39, 92 et 94; 46, 108.

9) Augustin, *Epist.* 49, 3.

Pour compléter l'œuvre d'union et de répression, on exila hors d'Afrique Donat de Carthage et les principaux évêques schismatiques, au moins ceux qu'on put saisir; on confisqua les basiliques au profit des Catholiques; on acheva partout la fusion des communautés rivales[1]. Les commissaires et les gouverneurs purent annoncer à l'empereur que la paix et l'unité régnaient en Afrique.

C'était un triomphe éclatant pour les Catholiques du pays. Ils fermèrent les yeux sur les moyens employés, pour ne considérer que le résultat : après trente-cinq ans de luttes, de querelles et de souffrances, les dissidents étaient vaincus, le schisme anéanti, l'unité rétablie dans l'Afrique chrétienne. Les évêques catholiques de la contrée ne se contentèrent pas de célébrer leur victoire ; ils surent en profiter, et semblent même n'en avoir pas trop abusé. Laissant au pouvoir civil et militaire la responsabilité des violences, voyant leurs adversaires en exil ou réduits à l'impuissance, ils se préoccupèrent surtout de réorganiser leurs communautés. Ce fut l'œuvre de synodes régionaux qui siégèrent dans toutes les provinces africaines[2], puis d'un concile général tenu à Carthage, en 348, sous la présidence de Gratus, évêque de Carthage et chef suprême de l'Église africaine. Gratus ouvrit ce concile par un discours solennel, à la fois enthousiaste et habile, relativement modéré, où il sut entonner le chant de triomphe, rendre grâces à Dieu et à l'empereur, louer l'édit d'union, approuver l'œuvre de Macarius et de Paulus, se féliciter du retour à l'unité, sans pousser à bout les schismatiques de la veille, en recommandant même aux vainqueurs de ne pas abuser de leur succès[3]. Le concile vota divers canons disciplinaires, dont deux visaient directement le Donatisme. Il condamna la pratique du second baptême, en décidant qu'on réconcilierait les ralliés par la simple impo-

1) Optat, II, 15 ; III, 1 et 4.
2) *Concil. Carthag.* ann. 348, *Exord.* et can. 2-3.
3) *Ibid.*, Exord.

sition des mains[1]. Il réglementa aussi le culte des martyrs, qu'avaient souvent dénaturé les pratiques et les prétentions des schismatiques; mais, en s'efforçant de prévenir les abus, il se garda de porter atteinte au principe, et les saints dûment autorisés n'y perdirent rien[2].

Pendant quinze ans, de 348 à 362, l'Église d'Afrique, officiellement unifiée, jouit d'une paix relative. De cet âge de paix, qui à distance, et par contraste, lui semblait digne du Paradis, Optat de Milev trace un tableau presque idyllique: « Les peuples d'Afrique, disait-il plus tard aux Donatistes, les peuples d'Afrique et les Orientaux et tous les autres chrétiens d'outre-mer étaient unis dans la paix de l'unité; dans l'unité elle-même, par l'harmonie de tous ses membres, s'était reconstitué le corps de l'Église. D'où la douleur du diable, qui se tourmente toujours de voir les frères en paix. En ce temps-là, sous un empereur chrétien, le diable était délaissé; comme enfermé dans les idoles, il se cachait dans les temples. En ce même temps, vos chefs et vos principaux évêques étaient en exil, comme ils l'avaient mérité. Dans l'Église, il n'y avait aucun schisme; et il n'était pas permis aux païens de pratiquer leurs sacrilèges. La paix, aimée de Dieu, habitait chez tous les peuples chrétiens. Le diable s'affligeait dans les temples; et vous, dans les pays étrangers »[3]. Malheureusement, la vérité historique ajoute quelques ombres au tableau d'Optat.

Sans doute, l'Église catholique profita largement de la déroute des schismatiques, et fit de grands progrès dans la contrée. En divers endroits, elle fonda de nouvelles communautés. Ce fut le cas à Carpi; un certain Veratianus, évêque donatiste de cette ville, disait à la Conférence de 411 : « Je suis le successeur de Faustinianus, qui avait été ordonné par Donat dans l'unité de la vérité. Mais plus tard, aux

1) *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 1.
2) *Ibid.*, 2.
3) Optat, II, 15.

temps de Macarius, les traditeurs se sont montrés chez nous[1] ». De plus, nous savons qu'un certain nombre d'évêques schismatiques s'étaient ralliés après l'édit d'union; plusieurs d'entre eux assistaient, en 348, au concile de Gratus. Mais la paix apparente cachait de sourdes rancunes, et fut mainte fois troublée par des incidents assez graves. Ces anciens évêques schismatiques, ralliés à l'Église catholique, conservaient leur titre et leurs fonctions; la plupart n'attendaient qu'une occasion de jeter le masque. Dans beaucoup de villes, ils partageaient les paroisses et les fidèles avec l'ancien évêque catholique, devenu leur collègue, mais resté leur rival. C'était la source de sérieuses difficultés. Au concile de 348, Antigonus, évêque de Madauros, se plaignit amèrement des empiètements de son confrère Optantius : « Quand il est venu me trouver, dit Antigonus, il a conclu avec moi un pacte, et nous avons partagé les fidèles. Nos conventions écrites sont là, et nos contrats. En dépit de ce pacte, il ose circonvenir les fidèles qui m'ont été attribués; il m'enlève mon troupeau: si bien qu'on l'appelle, lui, le *père*, et moi, le *beau-père*[2]. » Quand les Catholiques fondèrent leur communauté de Carpi, ils durent être assez mal accueillis; quelques années plus tard, on massacra dans cette ville plusieurs de leurs diacres[3]. Les partisans de Donat n'avaient pas abandonné tout espoir d'une revanche. Une constitution de l'empereur Constance, datée de 355, prouve que la campagne de pamphlets continuait[4]. On célébrait la mémoire des martyrs du temps de Macarius; en ces années-là fut rédigée la *Passio Marculi*, toute vibrante de cris haineux contre les « artisans de l'unité » et leurs complices[5]. Les Donatistes n'avaient même pas renoncé à la polémique proprement dite; c'est pendant cette période de paix apparente

1) *Coll. Carthag.*, I, 187.
2) *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 12.
3) Optat, II, 18.
4) *Cod. Theod.*, IX, 34, 6.
5) *Passio Marculi*, pp. 760-761 Migne.

que l'un des leurs, Vitellius Afer, écrivit ses ouvrages contre les Catholiques, où il protestait contre les récentes persécutions[1]. Enfin, dans leur exil, les chefs du parti vaincu réservaient l'avenir : quand Donat le Grand mourut vers 355, on élut à sa place Parmenianus comme évêque de Carthage et primat donatiste[2]. Donc, le feu couvait sous la cendre : il suffisait d'une saute de vent pour rallumer l'incendie.

On s'en aperçut à l'avènement de l'empereur Julien. En quelques mois, l'on vit renaître et partout se reconstituer l'Église schismatique, aussi puissante et plus menaçante que jamais. Tout en restaurant le polythéisme et en rouvrant les temples, le nouvel empereur menait une campagne habile et perfide contre le christianisme : non seulement il enlevait ses privilèges au clergé catholique, mais, sous prétexte de tolérance, il déchaînait partout la guerre religieuse en rappelant les bannis, en proclamant la liberté de toutes les sectes, en accordant toute licence aux hérésies[3]. Les Donatistes saisirent l'occasion. Plusieurs de leurs évêques, notamment Pontius, Rogatianus et Cassianus, adressèrent des requêtes à l'empereur et firent auprès de lui des démarches pressantes, en invoquant le droit commun, pour obtenir l'assimilation du Donatisme aux sectes proprement dites, c'est-à-dire l'annulation de l'édit de Constant, le rappel des exilés africains, la restitution des basiliques, le droit de vivre[4]. Par un rescrit solennel, probablement au début de l'année 362, Julien accorda aux Donatistes tout ce qu'ils demandaient : liberté du culte, rappel des bannis, restitu-

1) Gennadius, *De vir. ill.*, 4.

2) Jérôme, *Chron.* ad ann. 355; Optat, III, 3; Augustin, *Retract.*, II, 43; *Serm.* 46, 8, 17.

3) Optat, II, 16-17; Augustin, *Confess.*, VIII, 5, 10; Julien, *Epist.* 31 et 42; Ammien Marcellin, XXII, 5; Rufin, *Hist. Eccles.*, I, 27; *Hist. aceph.*, 7; *Cod. Theod.*, VIII, 5, 12; X, 3, 1; XII, 1, 50; XIII, 3, 5.

4) Optat, II, 16; III, 3; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 97, 224; *Epist.* 93, 4, 12; 105, 2, 9.

tion des biens[1]. Avec la résurrection du schisme, c'était décréter la guerre religieuse.

Dans tous les cercles d'exilés, et dans bien des villes ou des bourgs d'Afrique, de bruyantes manifestations de joie accueillirent le rescrit de l'empereur. Parmenianus, désigné depuis longtemps comme successeur de Donat, partit aussitôt pour Carthage, et prit la direction effective du parti ; à sa suite, tous les bannis débarquèrent en Afrique, empressés à reconstituer leurs communautés comme à assouvir leurs longues rancunes[2]. Quatre ans plus tard, s'adressant à Parmenianus lui-même, Optat de Milev peignait en traits énergiques le retour des sectaires : « Votre fureur revient en Afrique, presque au moment où le diable sort de ses prisons. Et vous ne rougissez pas, vous qui avez avec l'Ennemi le souvenir de joies communes! Vous êtes venus pleins de rage, vous êtes venus irrités, déchirant les membres de l'Église ; subtils dans la séduction, effrayants dans le massacre, provoquant à la guerre les fils de la paix. Vous avez chassé de leurs sièges beaucoup d'évêques. Avec des troupes de mercenaires, vous avez envahi les basiliques. Beaucoup parmi les vôtres, en bien des lieux qu'il serait trop long de nommer, ont fait œuvre de sang dans des massacres si atroces, que les gouverneurs de ce temps ont dû envoyer des rapports sur de tels forfaits[3]. »

Un vent de folie et de schisme passa sur l'Afrique. Autour des bannis de la veille, qu'entourait l'auréole d'un demi-martyre, on vit se grouper non seulement tous les intransigeants du parti, ceux qui n'avaient jamais capitulé, mais les fidèles d'autrefois, les ralliés du temps de Macarius, et aussi tous les mécontents, les Circoncellions et autres aventuriers. Partout se reconstituèrent les communautés schismatiques.

1) Optat, II, 16 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184 ; 97, 224 ; *Epist*, 105, 2, 9 ; *Cod. Theod.*, XVI, 5, 37.

2) Optat, II, 15-19 ; III, 3 ; VI, 7 ; Augustin, *Contra epistulam Parmeniani*, I, 12, 19 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 203.

3) Optat, II, 17.

Les bourses mêmes se délièrent : nous savons qu'à Hippone, vers ce temps-là, il était de mode chez les Donatistes de léguer à l'Église locale des propriétés et des maisons[1]. Mais on se préoccupa surtout de faire rendre gorge au clergé catholique, l'ennemi traditionnel, bénéficiaire de l'édit de Constant, détenteur des basiliques et autres biens. Dans l'âpreté des revendications, la rancune et la haine allaient se donner carrière.

Les gens raisonnables — il y en avait même alors parmi les Donatistes — s'adressèrent aux tribunaux : forts du rescrit de Julien, ils durent obtenir satisfaction[2]. Mais les exaltés et les violents ne s'accommodaient pas des lenteurs de la procédure ; ils trouvaient plus simple de se faire justice eux-mêmes. Des bandes de fanatiques, que dirigeaient parfois des évêques, se donnèrent pour mission de parcourir la contrée en expulsant les usurpateurs. Pendant bien des mois, la Numidie et la Maurétanie furent en proie aux barbares de la secte. On attaquait à main armée les basiliques et les cimetières : on dépossédait les évêques catholiques, on massacrait leurs fidèles[3]. Pour effacer toute trace de leur usurpation, on lavait les murs et le dallage des églises, on râclait les autels de bois, on brisait les vases sacrés[4]. Quand on ne tuait pas les clercs catholiques, on les humiliait par tous les moyens : on leur rasait la tête, on les soumettait de force à la pénitence, puis à une nouvelle ordination[5]. On arrachait leur mitre aux vierges sacrées, on leur imposait des mortifications, un nouveau stage : des évêques schismatiques se laissèrent entraîner aux pires violences contre des religieuses[6]. A travers l'Afrique, une jacquerie sacerdotale donna le hideux spectacle de la bête humaine déchaînée.

1) Augustin, *In Johannis Evangelium*, VI, 25.

2) Optat, III, 3 ; Augustin, *Contra epistulam Parmeniani*, I, 12, 19 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 203 ; *Cod. Theod.*, XVI, 5, 37.

3) Optat, II, 17-19 ; VI, 7.

4) *Ibid.*, II, 21 ; VI, 1-2 et 6.

5) *Ibid.*, II, 19 et 24.

6) *Ibid.*, II, 19 ; VI, 4.

On pourrait croire à des exagérations de polémistes, si les contemporains ne citaient des faits précis et des noms. A Carpi, l'on égorgea des diacres catholiques[1]. A Tysedi ou Tiddi, un évêque donatiste, souillé de crimes et de sacrilèges, joua une sinistre comédie aux dépens de l'évêque Donatus, un vieillard de soixante-dix ans, très honorable et très respecté jusque-là, qui se vit infliger les humiliations et le ridicule d'une déposition solennelle[2]. Une bande d'énergumènes, commandée par deux évêques, Felix de Zabi et Ianuarius de Flumenpiscis, arriva devant la basilique de Castellum Lemellefense, au sud-ouest de Sétif. Les portes étant fermées, les murs solides et l'église bien défendue, les Donatistes en firent le siège. Sur l'ordre de leurs chefs, les plus lestes grimpèrent sur les toits des bas-côtés, en arrachèrent les tuiles, et s'en servirent comme de projectiles. Par les ouvertures des fenêtres de la grande nef, on lapida les Catholiques réfugiés dans la basilique. Beaucoup de fidèles furent grièvement blessés; deux diacres, Primus et Donatus, furent tués en défendant l'autel[3]. La ville de Tipasa, en Maurétanie Césarienne, fut envahie par une horde de Numides, que dirigeaient deux autres évêques, Urbanus de Forma et Felix d'Idicra. Avec la complicité de plusieurs fonctionnaires, et même en présence d'Athenius, gouverneur de la province[4], les Donatistes poussèrent les Catholiques hors de l'église, blessèrent des hommes, violentèrent des femmes, tuèrent des enfants. Les évêques firent jeter aux chiens l'eucharistie, et lancèrent par une fenêtre l'ampoule du saint chrême. Ces sacrilèges épiscopaux frappèrent tellement les imaginations, qu'aussitôt naquirent des légendes : les chiens, devenus subitement enragés, avaient déchiré leurs maîtres; la main d'un ange

1) Optat, II, 18.
2) *Ibid.*, II, 19.
3) *Ibid.*, II, 18.
4) « Athenio praeside praesente cum signis » (Optat, II, 18).

avait soutenu l'ampoule, qui tomba sans se briser sur les roches[1].

Tous les gouverneurs romains ne ressemblaient pas à l'Athenius de Césarienne. La plupart d'entre eux s'émurent de ces scènes sauvages, et adressèrent des rapports au gouvernement central sur les méfaits des schismatiques[2]. Mais ils n'osèrent ou ne purent réprimer ces désordres et ces émeutes : liés sans doute par les instructions de l'empereur, qui n'avait pas prévu toutes les conséquences de son rescrit, ils assistaient impuissants aux manifestations tumultueuses et aux fantaisies sanguinaires de la démagogie donatiste. Nul doute que beaucoup des évêques du parti aient désapprouvé ces violences; on peut l'affirmer pour le primat Parmenianus, qui composait alors son grand ouvrage contre les Catholiques[3], mais qui n'était pas homme à les traquer pour les convaincre. Cependant, les chefs relativement modérés de l'Église schismatique ne désavouaient pas nettement les crimes de toute sorte commis par leurs partisans; et, en fait, ils profitaient de ces crimes dans leur œuvre de propagande. C'est ce qu'on vit bien dans le concile donatiste qui se réunit alors à Theveste. Primosus, l'évêque catholique de Castellum Lemellefense, adressa à cette assemblée une protestation contre le sac de sa basilique et le meurtre de ses diacres. Le concile se tira d'affaire par une échappatoire, en déclarant que l'Église de Donat n'était pour rien dans ces bagarres[4]. Il n'en était pas moins établi que des évêques du parti avaient dirigé les bandes de fanatiques, qu'ils avaient figuré au premier rang dans les drames sanglants de Lemellef ou de Tipasa[5]. Qu'ils le voulussent ou non, tous les chefs du Donatisme avaient leur part de responsabilité; car ils avaient tous contribué à déchaîner les passions popu-

1) Optat, II, 18-19.
2) *Ibid.*, II, 17.
3) *Ibid.*, I, 5-6.
4) *Ibid.*, II, 18.
5) *Ibid.*, II, 18-19.

laires. Rien ne peint mieux l'état des esprits que le mandement, original dans sa sottise, et comique dans sa naïveté haineuse, d'un de leurs confrères de Numidie : Faustinus, évêque d'Hippone, interdit aux boulangers de son diocèse de cuire le pain des Catholiques, même de leurs propriétaires. Or, les Catholiques étaient alors si peu nombreux à Hippone, qu'ils ne pouvaient se passer du concours des artisans de l'autre Église : l'évêque donatiste condamnait ses adversaires à mourir de faim[1].

Malgré tout, les schismatiques ne purent abuser longtemps de leur victoire. Après vingt mois de règne, l'empereur Julien fut mortellement blessé en Orient, le 26 juin 363, dans une bataille contre les Perses[2]. Aussitôt changea, en Afrique, la situation réciproque des deux Églises. Nous ne savons si l'édit de Julien fut expressément abrogé ; mais les gouverneurs romains reçurent d'autres instructions, et modifièrent leur attitude. Les Donatistes furent de nouveau traités en suspects. Ils eurent à soutenir des procès, sans doute relatifs à la restitution des basiliques[3]. Nous ne connaissons pas le détail des mesures prises alors contre eux ; mais ils se plaignirent d'être injustement poursuivis. Ils gardèrent une longue rancune au comte Romanus, célèbre par ses exactions, qui commanda l'armée d'Afrique de 363 à 372, et qu'ils considéraient plus tard comme un de leurs plus ardents persécuteurs[4]. Dans de vives polémiques, les deux Églises se reprochaient mutuellement leurs violences, celles du jour et celles de la veille. On engageait une guerre de pamphlets, que l'empereur Valentinien s'efforçait en vain d'arrêter en promulguant deux constitutions *De famosis libellis*[5]. Macrobe, évêque donatiste de Rome, composait vers ce temps-là la *Passio Maximiani et*

1) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184.
2) Ammien Marcellin, XXV, 3.
3) Optat, III, 3.
4) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, III, 25, 29; *Collat. Carthag.*, III, 258. — Cf. Ammien Marcellin, XXVIII, 6.
5) *Cod. Theod.*, IX, 34, 7-8.

Isaac, où l'éloge des martyrs de sa secte lui fournissait l'occasion d'âpres invectives contre leurs bourreaux[1]. Enfin, vers 366, Optat de Milev, dans un ouvrage resté célèbre, réfutait les traités de Parmenianus contre les Catholiques[2].

En 372, les Donatistes persécutés essayèrent encore de prendre leur revanche, en profitant des troubles du pays, en liant partie avec un grand-chef indigène révolté contre Rome. Firmus, fils de Nubel, appartenait à une famille princière de Maurétanie, qui dominait la Kabylie occidentale, et dont on retrouve la trace dans la région. Cette famille possédait le château-fort de Petra, connu par Ammien Marcellin et par une inscription métrique[3]; elle avait probablement pour tombeau commun le vaste mausolée de Blad Guitoun, dont on voit les restes près de Ménerville[4]. Poussé à bout par la politique maladroite du comte Romanus, Firmus souleva les indigènes de la contrée, gagna jusqu'à des fonctionnaires et des officiers romains, puis se fit proclamer roi. Il envahit le littoral de la Maurétanie Césarienne, s'empara d'Icosium, même de Caesarea, capitale de la province, où il pilla le trésor public[5]. Il mit le siège devant Tipasa, où s'arrêta sa fortune. Après plusieurs assauts inutiles, il imagina d'invoquer sainte Salsa, la patronne de la ville, dont le sanctuaire était situé hors des murs. Il entra dans la chapelle ; mais il s'aperçut bientôt, à plusieurs prodiges, que la sainte restait inexorable. De dépit, il frappa d'un coup de lance le tombeau de la martyre, et sortit en blasphémant. Il fut puni de ce sacrilège : dans le

1) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 767 Migne.

2) Optat, I, 5-6.

3) Ammien Marcellin, XXIX, 5, 11-12 ; Gsell, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1901, p. 170 ; *Observations géographiques sur la révolte de Firmus*, Constantine, 1903, p. 2.

4) Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, pp. 412-417. — Cf. *C. I. L.* VIII, 9011 ; Gsell, *Observations géographiques sur la révolte de Firmus*, pp. 7-9.

5) Ammien Marcellin, XXVIII, 6, 26 ; XXIX, 5, 2 sqq ; Symmaque, *Epist.*, I, 64 ; Aurelius Victor, *Epitom.*, 45, 7 ; Orose, VII, 33, 5.

vestibule même, il fit une chute inquiétante, et, le lendemain, il dut lever le siège de Tipasa[1].

Par la mésaventure du barbare au tombeau de Salsa, on voit que Firmus était chrétien, comme l'était d'ailleurs toute sa famille. Mais il paraît avoir été affilié à l'Église qui dominait alors dans cette partie de l'Afrique, c'est-à-dire à l'Église schismatique. En tout cas, il fut soutenu par les Donatistes, les ménagea beaucoup, et les seconda par tous les moyens. Un jour, il parut devant les murs d'une ville du littoral, probablement Rusubbicari (aujourd'hui Mers-el-Hadjedje), à l'Est de Rusguniae : il s'entendit secrètement avec l'évêque donatiste, qui consentit à lui ouvrir les portes, sur la promesse que ses partisans n'auraient pas à souffrir du pillage[2]. Dans la région de Cartenna, Firmus aida ses alliés à satisfaire leurs rancunes : il persécuta cruellement les Rogatistes, qui avaient récemment rompu avec l'Église de Donat et de Parmenianus[3]. Les Donatistes furent si bien compromis dans la révolte de Firmus, qu'on les surnomma *Firmiani*, les « gens de Firmus »[4].

Cette nouvelle revanche des schismatiques allait attirer sur eux d'autres coups. La défaite de Firmus les mit en fâcheuse posture. Le comte Théodose, père du futur empereur Théodose, fut chargé de réprimer la révolte des Africains. Il partit d'Arles, débarqua à Igilgili, remporta victoire sur victoire, poursuivit l'ennemi jusque dans le désert, brûlant villages et récoltes, châtiant les traîtres. Firmus se réfugia auprès d'Igmazen, roi des Isaflenses. Se voyant sur le point d'être livré aux Romains, il se pendit. Par les soins de son hôte, le corps du rebelle fut hissé sur un chameau, et conduit au camp du vainqueur[5].

1) *Passio Salsae*, 13.
2) Augustin, *Epist.* 87, 10.
3) Augustin, *Contra epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; 11, 17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184.
4) Augustin, *Epist.* 87, 10.
5) Ammien Marcellin, XXIX, 5, 5-56.

Les alliés du vaincu payèrent naturellement les frais de la campagne. Pendant les années suivantes, les Donatistes furent traités, sinon en complices de Firmus, du moins en suspects. Peu de temps après la fin de la guerre, le 20 février 373, un édit de Valentinien, adressé au proconsul d'Afrique Julianus, interdit formellement la pratique du second baptême, chère aux Donatistes, et ordonna de déposer tout évêque qui aurait contrevenu à cette prescription [1]. L'avènement de Gratien, en 375, fut bientôt suivi de mesures plus rigoureuses contre les ennemis de l'Église officielle. Une constitution du 22 avril 376 enjoignit de confisquer tous les lieux de réunion des hérétiques, et menaça de châtiments sévères les gouverneurs de province ou les particuliers qui toléreraient ou faciliteraient les assemblées illicites [2]. C'est peut-être pour veiller à l'exécution de cette ordonnance, qu'un commissaire, nommé Nitentius, fut envoyé en Afrique [3]. L'année suivante, Nicomachus Flavianus, vicaire d'Afrique, reçut un édit impérial, daté du 17 octobre 377, qui confirmait ou aggravait les instructions précédentes : interdiction du second baptême ; ordre de faire attribuer aux Catholiques les églises de tous les clercs dissidents qui auraient rebaptisé ; confiscation des maisons et des domaines (*fundi*) où se seraient tenues des réunions d'hérétiques [4].

Nous avons lieu de croire que ces rigoureux édits ne furent pas sérieusement appliqués en Afrique. La plupart des fonctionnaires romains, rendus prudents par le souvenir des volte-face du gouvernement central, cherchaient à esquiver les responsabilités de ce genre, et répugnaient à intervenir dans les querelles des sectes chrétiennes ; pour les décider à obéir, l'empereur devait les menacer de fortes amendes, et, même alors, ils trouvaient souvent le moyen de se dérober. D'ailleurs, les Donatistes de ce temps avaient des

1) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 1. — Cf. Augustin, *Epist.* 105, 2, 9.
2) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 4.
3) « Dato dudum ad Nitentium praecepto » (*Cod. Theod.*, XVI, 6, 2).
4) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 2. — Cf. Augustin, *Epist.* 105, 2, 9.

intelligences jusque dans les palais et la conscience de certains gouverneurs : par exemple, Nicomachus Flavianus, vicaire d'Afrique en 376-377, favorisait les schismatiques au point qu'on l'appelait un « homme de leur parti »[1]. On devine l'accueil qu'il dut faire à la constitution impériale du 17 octobre 377 : ses amis purent continuer à rebaptiser, sans crainte de voir confisquer leurs basiliques. L'année précédente, les dissidents avaient même savouré les joies de la vengeance : ils avaient assisté au supplice d'un adversaire décidé, le vainqueur de leur allié Firmus. Accusé d'aspirer à l'Empire, le comte Théodose avait été décapité à Carthage[2]. Ceux qui l'avaient accusé, c'étaient, nous dit-on, ses ennemis d'Afrique ; au premier rang des ennemis du comte Théodose figuraient les Donatistes, dont on peut soupçonner l'intervention dans cette tragique aventure.

Les édits de Valentinien et de Gratien n'en avaient pas moins reçu un commencement d'exécution. Des Donatistes avaient été exilés d'Afrique, et s'étaient réfugiés à Rome. Là, dans la capitale même de l'Empire, ils eurent l'audace de reprendre leur propagande. Ils s'occupèrent de réorganiser et de développer la communauté de leurs frères établis à Rome, les *Montenses*. L'évêque Lucianus, successeur de Macrobius, mourut fort à propos ; on le remplaça par un des nouveau-venus, homme énergique et entreprenant, un certain Claudianus[3]. La communauté des *Montenses*, qui jusqu'alors n'avait guère fait parler d'elle, prit tout à coup un essor imprévu. Claudianus, se considérant sans doute comme le pape du Donatisme, osa déclarer la guerre au pape des Catholiques, qui était alors Damase. Il s'unit à ses adversaires, et, par ses intrigues, lui créa toutes sortes de difficultés. Il attaquait les Catholiques dans des pamphlets ou des discours : il allait répétant que tous leurs sacrements étaient nuls, que tous leurs évêques étaient des païens, à

1) Augustin, *Epist.* 87, 8.
2) Jérôme, *Chron.* ad ann. 376.
3) Optat, II, 4.

commencer par le pape. Damase dut appeler à son aide le pouvoir séculier. Une sentence d'exil fut lancée contre le trouble-fête, qui reçut l'ordre de retourner en Afrique. Malgré l'arrêt qui l'avait frappé, malgré la police, Claudianus trouva moyen de rester ou de revenir à Rome, continuant sa propagande à coups de sermons ou d'aumônes, gagnant des adeptes parmi les pauvres gens, et toujours rebaptisant ceux qui venaient à lui. Contre Damase, il fit alliance avec les partisans de l'antipape Ursinus; des émeutes ensanglantèrent les églises. Le concile romain de 378 s'émut de cette campagne et de ces désordres : dans une lettre synodale adressée aux empereurs Gratien et Valentinien, il porta plainte contre cet évêque des *Montenses*, exilé en principe, mais toujours présent, agissant et menaçant[1]. Vers la fin de 378, un rescrit impérial ordonna au vicaire de Rome Aquilinus de bannir les principaux adversaires de Damase et les organisateurs d'émeutes[2].

Chassé définitivement de Rome, Claudianus paraît s'être décidé à retourner en Afrique. Mais là, il continua sans doute à se prendre au sérieux dans le rôle qu'il s'attribuait de pape du Donatisme; il voulut régenter le parti, ce qui devait lui attirer des difficultés avec Parmenianus, primat de Carthage. Tout porte à croire que Claudianus se brouilla complètement avec les Donatistes, et fonda une Église distincte : il fut probablement le chef de cette petite secte des *Claudianistes* qui est signalée à Carthage en ces temps-là[3]. Les *Montenses* de Rome regrettèrent vite les beaux moments de l'épiscopat de Claudianus. Après son départ, leur communauté semble s'être beaucoup affaiblie; une partie des fidèles, même des clercs, renoncèrent au schisme pour

1) *Epistula concilii romani ann. 378 ad Gratianum et Valentinianum Imperatores* (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 626).

2) *Avellana Collectio*, ed. Günther, *Epist.* 13, 8 sqq. = Mansi, *Concil.*, t. III, 628.

3) Augustin, *Enarr. in Psalm.* 36, *serm.* II, 20; *Contra Cresconium*, IV, 9, 11.

rentrer dans l'Église catholique. Le concile romain de 386 eut à s'occuper d'eux : conformément à la tradition, il décida que la réconciliation des clercs *Montenses* convertis devait se faire par la simple imposition des mains. Le pape Sirice, successeur de Damase, profita de l'occasion pour donner des instructions aux évêques africains : le 6 janvier 386, il leur écrivit au nom du concile pour leur recommander d'observer la même pratique à l'égard des Donatistes convertis[1].

Depuis un quart de siècle, depuis sa résurrection au temps de Julien, et en dépit de tous les édits impériaux qui l'avaient menacée, l'Église schismatique africaine n'avait cessé de s'étendre et de grandir. Pourtant, un danger intérieur apparaissait et inquiétait ses chefs : née du schisme, elle était à son tour minée par le schisme. Par un privilège assez rare, l'Église de Donat avait longtemps échappé à l'action dissolvante de cette loi presque fatale qui condamne à l'émiettement les communions dissidentes. Pendant quarante ans, la main vigoureuse de Donat le Grand avait tenu, réunies en faisceau, toutes les forces de la secte. Malgré toute son habileté, et en raison peut-être de son origine étrangère, Parmenianus fut moins heureux : il assista, impuissant, à une dislocation partielle de son Église. Le premier schisme dont nous entendions parler est celui de Rogatus, évêque de Cartenna en Maurétanie[2]. Le Rogatisme ne compta jamais beaucoup d'adhérents ; mais il se maintint longtemps dans ces régions. Il résista à toutes les attaques des Parménianistes, même aux violences de leur allié Firmus en 372[3]. Il eut à soutenir des procès, vers 375, au sujet des basiliques[4].

1) Sirice, *Epistula ad fratres et coepiscopos per Africam*, 8 (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 669) ; Ferrandus, *Breviatio canonum*, 174.

2) Augustin, *Epist.* 87, 10 ; 93, 1 sqq. ; *Contra epistulam Parmeniani*, I, 10-11, 16-17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184 ; *Ad Catholicos epistula contra Donatistas*, 3, 6 ; 14, 36.

3) Augustin, *Contra epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; 11, 17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184.

4) Augustin, *Epist.* 93, 3-4, 11-12.

Nous ne savons s'il gagna ces procès; mais il vivait encore quarante ans plus tard[1]. L'exemple était donné; désormais, les mécontents ou les intransigeants n'hésiteront plus à rompre avec l'Église de Donat. D'autres schismes sont mentionnés à Carthage, en Numidie, en Tripolitaine[2]. Les sectes issues du Donatisme se multiplièrent tellement que, suivant Augustin, on n'en pouvait dresser la liste[3]. L'un de ces schismes eut une importance particulière et un grand retentissement en Afrique : celui de Tyconius. C'était un homme fort distingué, d'esprit très indépendant. Vers 370-375, il publia deux ouvrages considérables, où il contestait plusieurs des théories donatistes et donnait souvent raison à ses adversaires catholiques[4]. Pour arrêter le scandale, Parmenianus, primat de Carthage, essaya vers 378, dans une *Lettre à Tyconius*, de réfuter et de ramener le téméraire[5]. Mais Tyconius refusa de céder; vers 380, il fut condamné solennellement par un concile donatiste[6]. Exclu de la grande Église schismatique, il n'en persista pas moins dans le schisme comme dans sa doctrine; mais il ne semble pas avoir fondé une véritable secte. Homme d'étude avant tout, il s'occupa désormais d'exégèse. Selon toute apparence, il n'enleva pas beaucoup de fidèles à Parmenianus; mais, par sa critique des idées de Donat, il inocula au Donatisme le virus du doute, qui devait plus tard déterminer bien des conversions. Tyconius avait démontré par son exemple que la vérité donatiste n'était pas de nature à satisfaire une pensée indépendante. Les schismes de Rogatus et d'autres avaient prouvé qu'on pouvait chercher le salut hors de

1) Augustin, *De anima et ejus origine*, III, 2. — Cf. *Epist.* 93.

2) Augustin, *Contra Cresconium*, IV, 9, 11; 60, 73; *Epist.* 93, 8, 24.

3) Augustin, *Epist.* 93, 8, 25; *Contra epistulam Parmeniani*, III, 4, 24; *De baptismo*, I, 6, 8; II, 11, 16.

4) Gennadius, *De vir. ill.*, 18; Augustin, *Contra epistulam Parmeniani*, I, 1; II, 22, 42; III, 3, 17; *Epist.* 93, 10, 43-44; 249.

5) Augustin, *Epist.* 93, 10, 43-45; *Contra epistulam Parmeniani*, I, 1.

6) Augustin, *Contra epistulam Parmeniani*, I, 1.

l'Église de Donat. Ce sont autant de précédents, qui faciliteront, quelques années plus tard, la propagande des Maximianistes.

En attendant, les édits impériaux continuaient à pleuvoir sur les hérétiques. L'orthodoxie catholique avait maintenant un champion décidé dans l'empereur Théodose, qui, dès son avènement en 379, entraîna ses collègues à une véritable campagne contre l'hérésie. D'année en année se multiplient les constitutions impériales. Le 3 août 379 : proscription de toutes les hérésies, défense aux dissidents de prêcher leur doctrine, de rebaptiser, et de tenir des assemblées[1]. Le 27 février 380 : ordre à tous les sujets de l'Empire de professer la foi catholique, menaces contre les récalcitrants[2]. Le 30 juillet 381 : confiscation de toutes les églises d'hérétiques, qui devront être remises aux évêques catholiques[3]. Le 19 janvier 386 : constitution *De famosis libellis*[4]. Le 23 janvier 386 : peine capitale contre les gens qui troublent la paix de l'Église, et qui, par là, se rendent coupables d'un véritable crime de lèse-majesté[5]. Le 16 juin 388 : défense de discuter en public sur la religion, peine de mort contre les contrevenants[6]. Le 26 novembre 389 : interdiction de tous les *conciliabula* d'hérétiques[7]. Le 19 mai 391 : confirmation de l'édit précédent[8]. Ces diverses constitutions auront pour couronnement la célèbre loi du 15 juin 392, moins rigoureuse en apparence, mais plus efficace et d'application plus facile : elle frappera d'une amende de dix livres d'or les clercs hérétiques[9].

1) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 5.
2) *Ibid.*, XVI, 1, 2.
3) *Ibid.*, XVI, 1, 3.
4) *Ibid.*, IX, 34, 9.
5) *Ibid.*, XVI, 4, 1.
6) *Ibid.*, XVI, 4, 2.
7) *Ibid.*, XVI, 5, 19.
8) *Ibid.*, XVI, 5, 20.
9) *Ibid.*, XVI, 5, 21. — Cf. Augustin, *Contra epistulam Parmeniani*, I, 12, 19 ; *Contra Cresconium*, III, 47, 51 ; *Epist.* 88, 7 ; 185, 7, 25.

Il est difficile de déterminer dans quelle mesure tous ces édits visaient ou atteignaient les schismatiques africains. En principe, ces constitutions étaient applicables à tout l'Empire ; mais il y avait loin, surtout en ce temps-là, de la théorie à la réalité. Tout dépendait des circonstances, et des dispositions personnelles des gouverneurs de provinces. D'ailleurs, les Donatistes n'étaient pas, à proprement parler, des hérétiques ; c'étaient simplement des schismatiques[1]. C'est plus tard seulement que leur schisme fut légalement assimilé aux hérésies[2] ; au temps où nous sommes, la question était controversée. Il y avait donc une équivoque, qui laissait aux gouverneurs une grande liberté d'interprétation. En fait, pendant cette période, les dissidents africains semblent n'avoir pas été beaucoup inquiétés. Ils prenaient même l'offensive : en réponse au concile romain de 386 et aux constitutions impériales sur le second baptême, des canons de conciles donatistes renouvelèrent l'ordre de rebaptiser tout Catholique rallié à l'Église de Donat[3].

Par contre, les Catholiques africains paraissaient alors découragés. Après tant de luttes sans résultat, après tant de déceptions, ils se résignaient à voir vivre et grandir autour d'eux les communautés schismatiques. Un concile se réunit à Carthage le 16 juin 390 : aucun des canons, aucune des propositions faites par les orateurs, n'y vise les schismatiques, dont tous les assistants connaissaient les progrès inquiétants, dont tous avaient plus ou moins à se plaindre, mais qu'ils renonçaient implicitement à combattre[4]. Le président de ce concile, Genethlius, évêque de Carthage et chef de toute l'Église africaine, était lui-même, nous le savons, un homme d'une modération exemplaire, évangélique ; d'une modération si

1) Optat, I, 10 et 12 ; V, 1 ; Augustin, *Epist.* 43, 1 ; 61, 1-2 ; 87, 9.

2) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 4. — Cf. *Codex canon. Eccles. afric.*, 93 ; Augustin, *Contra Cresconium*, II, 3-7, 4-9 ; III, 47, 51 ; *Epist.*, 93, 11, 46 ; *De haeres.*, 69.

3) Augustin, *Epist.* 23, 3 et 5 ; 44, 5, 12.

4) *Concil. Carthag.* ann. 390 (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 691 et 867).

extraordinaire et si évidente, que les Donatistes eux-mêmes lui ont rendu justice. Genethlius poussa la bonté ou la condescendance jusqu'à intervenir auprès des autorités civiles pour empêcher l'application d'un des édits impériaux qui atteignaient les schismatiques[1]. Le trait fait honneur à l'homme, mais autorise quelque scepticisme sur la clairvoyance de l'évêque, qui s'armait d'une patience évangélique contre des adversaires entreprenants et des diables déchaînés.

Ainsi, les gouverneurs romains se désintéressaient des querelles d'Église, et laissaient faire. Les Catholiques, par modération ou par faiblesse, semblaient renoncer à la lutte. Seul, le Donatisme agissait; et, naturellement, il profitait des circonstances. Il étendait partout ses ramifications. En Proconsulaire, en Byzacène, en Tripolitaine, dans les Maurétanies, il tenait tête au Catholicisme. Il l'emportait en Numidie[2] : dans certaines villes, comme Hippone ou Bagaï, il avait gagné presque toute la population[3]; dans certaines localités, l'évêque schismatique n'avait même pas d'adversaire[4]. Chaque année, l'Église donatiste avançait d'un pas, tandis que l'Église catholique reculait. On ne sait ce qui serait advenu sans l'entrée en scène d'Augustin.

Paul Monceaux.

1) Augustin, *Epist.* 44, 5, 12.

2) *Collat. Carthag.*, I, 165; Augustin, *Epist.* 129, 6; 209, 2; *Enarr. II in Psalm.* 21, 26; *Serm. II in Psalm.* 36, 19.

3) Optat, III, 4; Augustin, *Epist.* 209, 2; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; *Enarr. II in Psalm.* 21, 26.

4) *Collat. Carthag.*, I, 157; 163; 165; 182; 187-188; 197-198; 201-202; 206; 208.

LA RELIGION POPULAIRE DES TURCS

Deux sentiments d'ordre essentiellement utilitaire et personnel dominent, au point de vue moral, dans les masses populaires musulmanes turques : la crainte des agissements, toujours fâcheux, de *Chéitan* (Satan) et de ses suppôts, les *afrites* (diables) ; le désir de connaître ce que l'avenir réserve, en ce monde, à l'individu.

Conformément à cette manière de voir, l'observance de la loi sacrée, du Chéri'a, constituée par le Coran et la Sonna (les « dits » ou hadits du prophète recueillis par tradition), apparaît simplement au peuple comme le moyen le plus efficace d'atteindre un but unique : échapper, en ce monde, aux entreprises des afrites, grâce à l'aide accordée, aux fidèles observateurs de la loi, par les djinns (les anges).

C'est pourquoi la transgression du Chéri'a, par l'autorité gouvernementale, est considérée, par le populaire, comme une diminution des mérites spirituels de la nation, comme de nature à exposer ainsi chacun de ses membres à être abandonné, sans défense, aux entreprises nuisibles des afrites. Le fanatisme turc n'est donc point, en fait, provoqué par un zèle vague et théorique pour la religion, mais par une crainte personnelle et directe éprouvée par chacun, ce qui est bien autrement agissant, car l'intérêt est le plus puissant mobile des actions.

Contrairement à ce qui existe dans la plus grande partie du monde musulman, l'on ne croit guère, en Turquie, à l'intervention de saints personnages défunts, en qualité d'intercesseurs auprès d'Allah en vue d'avantages temporels, à obtenir par le fidèle, ou du salut éternel de ce dernier. La visite aux saints tombeaux, qui est surtout une dévotion fémi-

nine — car cette visite rompt la monotonie du séjour au harem — est un succédané, au point de vue des mérites à acquérir, du pèlerinage aux deux villes saintes et nobles : la Mecque et Médine. Or les mérites de dévotion constituent le plus efficace des préservatifs, à l'encontre des esprits malins qui, comme les anges, parcourent sans cesse les régions aériennes.

Pour les Turcs, le rôle d'intercesseur est à peu près uniquement dévolu au Prophète (Mahomet); encore ce rôle leur apparaît-il comme terminé par l'obtention du Coran, moyen accordé, grâce à lui, par Allah aux hommes pour obtenir le salut, c'est-à-dire l'entrée dans le ferdous (paradis).

Cette manière de voir est le résultat de la conviction, où est chacun, que son sort dans l'autre monde est écrit d'avance dans le livre du destin, rédaction qu'Allah lui-même ne saurait modifier. Par suite, car l'esprit populaire est simpliste, l'individu n'a aucunement à se préoccuper de ce qui lui arrivera après la mort. Mais, dans l'esprit du peuple, la rédaction du livre du destin s'applique, à peu près uniquement, à l'autre vie. Elle ne règle point, ou peu s'en faut, ce qui concerne le corps et la vie terrestre.

Ainsi, la partie matérielle de l'être humain et les péripéties de son existence ici-bas restent soumises aux influences contradictoires des esprits : les mauvais causent les blessures, les maladies, les infirmités, font naître les événements fâcheux; les bons vous en préservent, vous guérissent, vous défendent et font naître d'heureuses occurrences.

La maladie, en particulier, est considérée comme le résultat de la présence, dans le corps, d'un esprit malin. Comme conséquence, la médecine a pour but de chasser cet esprit. Ses moyens sont l'ingestion de substances désagréables à celui-ci, substances dont la présence dans le corps est de nature à inciter le fâcheux occupant à déguerpir; les bruits violents, les fumigations à odeurs fortes, concourent au même but. Il en est également ainsi des conjurations, soit qu'elles donnent au hékim (médecin) le pouvoir direct de

commander efficacement à l'afrite de s'éloigner, soit qu'elles provoquent l'intervention du férour (ange gardien) ou de quelqu'autre djinn. Mais cette intervention n'est pas toujours victorieuse, car les démérites du patient, c'est-à-dire l'infraction au Chéri'a ou son inobservance, en atténuent l'efficacité. Il faut alors redoubler d'efforts magiques, au grand bénéfice de l'opérateur.

Mais il n'est pas sans danger d'évoquer les djinns (bons esprits), de les appeler au secours du patient. On risque alors d'attirer un de leurs chefs : Erlik, le roi des vents, qui court sans cesse partout, le balai d'Allah, dont le souffle formidable chasse incessamment les afrites de la surface de la terre. Plein de bonne volonté, mais médiocrement intelligent, Erlik lancerait son haleine, sans qu'on s'en aperçoive et tout doucement d'après lui, dans le corps du malade, pour le débarrasser de l'afrite qui le tourmente. Mais cette haleine introduirait avec elle de petits afrites pernicieux de l'air (des miasmes) car elle en est toujours plus ou moins chargée et sa force laisserait le patient atteint d'une enflure irrémédiable.

En dehors des mérites spirituels, nés de l'observation du Chéri'a, le préservatif le plus puissant contre la maladie est le talisman. Toutefois certaines superstitions confinent à l'hygiène, car les odeurs fétides, les haillons sales, la crasse, attirent les afrites. C'est pourquoi, selon la croyance populaire, le Chéri'a prescrit les ablutions et les purifications.

Une mentalité spéciale s'est constituée parmi les soldats, plus exposés que tous aux blessures et à la mort violente.

Périr dans un combat contre les infidèles n'inquiète pas le troupier du padichah, car alors il est chéhid (martyr de la foi) et le ferdous (le paradis) lui est dû ; mais la blessure le préoccupe.

Fort habilement, le clergé militaire ottoman, par une action séculaire, en est arrivé à persuader au soldat qu'il est, tout spécialement, placé sous la protection de Hadji-Bektach, patron des porte-drapeaux et fondateur de l'ordre

des bektachis, où sont pris la plupart des hodjas (aumôniers régimentaires.

Hadji-Bektach n'est pas, dans l'esprit du soldat, un intercesseur, mais bien un patron actif et vigilant, lequel jouit du privilège unique de se survivre, pour ainsi dire, à lui-même. Son âme, passée à l'état d'une sorte d'ange gardien, est constamment présente parmi la troupe. Grâce à la promptitude de translation propre aux êtres immatériels, la présence de Hadji-Bektach dans les rangs est surtout certaine pendant la bataille, notamment quand celle-ci est glorieusement victorieuse.

Ce personnage joue ainsi, à peu de chose près, chez les ottomans, le rôle attribué, dans notre moyen-âge, à saint Michel ou à saint Jacques (le Sant'Yago des Espagnols).

Mais ce patron militaire musulman ne préserve point absolument des blessures. Toutefois, il ne laisse se produire, chez ceux qu'il daigne protéger, que celles de bon augure, qui promettent des choses heureuses, comme butin, avancement, mariage souhaitable, distribution d'abondantes libéralités où l'intéressé aura une large part, etc.

Le livre des blessures, qui indique le présage d'avenir à tirer de chacune de celles possibles, est article de foi pour le soldat ottoman. Rédigé avec un certain art sous une apparence naïve, ce petit recueil donne à peu près toute atteinte reçue par devant comme un augure favorable.

L'oki-nameh, ou livre des flèches, est également spécial aux soldats. Sept flèches, dont chacune porte le nom d'un prophète ou autre personnage éminent, sont tirées sur un mannequin par le consultant. Selon la partie du corps atteinte par chaque flèche, sur le mannequin, l'oki-nameh indique un présage d'avenir. La plupart de ceux qu'il fournit sont heureux ou donnent un conseil de bravoure[1].

1) De même, chez les Arabes, avant l'islamisme, le tir de flèche non armées était augural.

Dans les grandes occasions, un augure est tiré par un des plus anciens sous-officiers, un spécialiste, au sujet d'une question qui intéresse le corps militaire consultant tout entier, comme de savoir s'il sera secouru ou non, alors qu'il soutient un siège.

Un mouton est sacrifié. Pendant qu'il est encore palpitant, le foie est extrait, puis tranché avec une pierre coupante et de surface lisse. Les lignes sanguinolentes qui se produisent sur la pierre par la coagulation du sang sont considérées, par l'opérateur, comme des linéaments de lettres ou de chiffres arabes, dont il forme, à peu près à son gré, des initiales de mots turcs ou des parties de nombres, qu'il interprète en langage vulgaire, de façon d'ordinaire rassurante, ce qui imprime un nouveau courage à la troupe.

Quand un mouton fait défaut ou encore quand il s'agit d'une consultation d'importance relativement médiocre, l'augure est tiré d'après les lignes remarquées sur une omoplate sèche du même animal, dépouillée de toute partie de viande mais frottée de sang frais. Celui du corbeau est le meilleur à employer, car le corbeau dévore le cadavre de l'ennemi tué et laissé sans sépulture.

Cela dit en ce qui concerne particulièrement le militaire, revenons à la masse du peuple.

Toujours en vue de la défense contre les afrites, les mois, les jours, les heures, sont classés comme fastes ou néfastes, d'après les influences exercées par chacune des sept planètes et par chacun des signes du zodiaque. Sous l'influence de tel signe ou de telle planète, il faut s'abstenir de telle ou telle action ou bien, au contraire, l'heure, le jour, le mois indiqué sont favorables à tel ou tel acte mentionné au livre des heures (sati-nameh), au livre des jours (gun-nameh) ou au livre des mois (aï-nameh). Ainsi, à tout moment et dans toute occasion, ces livres dirigent la conduite du peuple.

De même, les parfums, les métaux, les pierreries, les couleurs, les fleurs et autres végétaux sont, selon le moment,

favorables ou contraires à tel ou tel acte, car parfums, métaux, pierreries, couleurs, végétaux, sont classés sous l'influence de telle planète ou de tel signe zodiacal et chaque planète ou signe est favorable ou contraire à toute une classe déterminée d'actions humaines.

Autrement dit, sous l'influence de tel signe ou de telle planète, une classe indiquée d'actes sera préservée ou non de l'influence néfaste des afrites et cette influence sera accrue ou diminuée selon qu'il aura été fait usage ou non, dans le temps mentionné, de tel métal, pierrerie, parfum, couleur ou végétal.

Tout cela s'applique à la conduite à tenir *dans le présent*, en vue d'éviter de s'exposer, en ce qui concerne la richesse ou la pauvreté, le succès en amour ou en affaires, la santé ou la maladie, etc., à l'ingérence hostile et fâcheuse des afrites.

Pour ce qui est de *l'avenir*, toujours au regard de la vie de ce monde, quatre petits recueils sont principalement consultés : le livre des sorts, le livre des nombres, le livre de la physiognomonie et le livre des songes.

Le sort se consulte au moyen de trois cartons, sur chacun desquels est inscrite une des trois premières lettres de l'alphabet. Le consultant se pose mentalement une question relative à son avenir en cette vie. Par exemple, il se demande, à part lui, s'il réussira dans tel projet. Alors il tire, successivement et au hasard, les trois cartons. Ils se trouvent sortir dans un ordre quelconque, comme, par exemple : A. C. B. Tous les groupements possibles de ces trois lettres sont classés, par ordre alphabétique, dans le livre des sorts et, en regard de chacun, il donne une réponse. C'est celle fournie par le sort à la question qui préoccupe le consultant. Bien entendu, chacune de ces réponses est conçue en un style assez vague pour donner réplique à toute question possible, comme pour être susceptible, par son imprécision même, de diverses interprétations. Ainsi le livre des sorts n'est jamais en défaut, car si l'événement contredit la

prédiction qu'on avait considérée comme contenue dans la réponse, c'est qu'on avait mal interprété celle-ci.

Le livre des nombres ou livre zodiacal, a pour but spécial de faire connaître au consultant, s'il aura avantage ou non, s'il sera, pour lui, faste ou néfaste de se lier par commerce d'affaires, d'amitié ou de mariage avec telle personne donnée. Or, chaque lettre arabe a une valeur numérique. Si les nombres constitués par l'addition des valeurs numériques des lettres composant le nom du consultant, d'un côté, le nom de l'examiné de l'autre, sont en sympathie (ce que le livre des nombres donne le moyen de savoir par des procédés arithmétiques qu'il indique) il sera faste d'avoir, avec l'examiné, la nature projetée de relations, néfaste dans le cas contraire.

Le livre de la physiognomonie donne la même indication, mais en se basant sur les traits du visage de la personne qu'on a dessein de fréquenter. Il détermine la signification de chaque particularité faciale, comme, par exemple : teint rouge au courageux, teint blême à l'envieux.

Le livre des songes attribue une signification, au point de vue de l'avenir temporel du songeur, à toutes et chacune des particularités du songe. Classé par ordre de matières le livre des songes constitue, indirectement, une sorte d'encyclopédie résumée des connaissances vulgaires des Turcs[1].

L'astrologie et la géomancie (divination par des points ou des lignes) étaient autrefois cultivées. Elles sont maintenant le privilège de rares mathématiciens, comme, par exemple, le rédacteur du calendrier. Ces pseudo-sciences ne sont plus guère mises en œuvre qu'à l'égard de grands personnages ou de gens riches.

Rappelons-le, tout cela ne s'applique qu'à la vie matérielle et temporelle de l'individu, à ce qui peut lui arriver en ce monde. Nul ne peut songer à influer sur son sort après la

1) Pour plus de détails sur ces divers livres voir le « Miroir de l'avenir », in-12, Paris, E. Leroux, 1899.

mort ou à le connaître, puisque ce sort, dans l'opinion du vulgaire, est immuablement fixé d'avance au livre du destin, dont Allah lui-même ne saurait avoir connaissance avant le jour du jugement dernier, car telle a été sa décision libre et souveraine.

Il ne faudrait pas croire que toute cette littérature de divination, à laquelle nous venons de faire allusion, soit, chez les musulmans, œuvre de fantaisie. Elle est fondée sur la science occulte grecque (car les Arabes n'ont rien inventé), science qui a chez eux toute une généalogie de graves docteurs, dont les ouvrages, en nombre considérable, découlent les uns des autres par voie de commentaires et de développements, selon les occurrences ou les nécessités des temps; le tout entremêlé de citations du livre sacré ou de ses succédanés, comme de conclusions ou hypothèses nouvelles, appuyées sur ces citations.

Tout cela constitue un corps de doctrine, dont l'européen serait fort mal vu, en pays musulman, à critiquer le caractère sérieux, surtout en présence de gens du peuple. On s'éloignerait de lui, on l'éloignerait de soi, de peur que son incrédulité ne vienne à inciter les afrites à donner preuve de leur puissance à son encontre, ce qui pourrait n'être pas sans inconvénient pour les voisins.

J.-A. Decourdemanche.

LE QUATRIÈME CENTENAIRE
DE LA NAISSANCE DE CALVIN

La commémoration à Genève du quatrième Centenaire de la naissance de Calvin[1] a été un véritable événement religieux.

Quatre jubilés, tous se rapportant à Calvin, ont été successivement célébrés : le jubilé de l'Église protestante nationale de Genève, le jubilé du Collège de Genève, le quatrième Centenaire de la naissance de Calvin, et le jubilé de l'Université de Genève.

La Réformation a été proclamée à Genève en 1535[2] ; il y a donc 374 années que le Protestantisme a été établi dans cette ville. Mais en fait l'existence de l'Église protestante nationale de Genève se rattache très étroitement à la personnalité et au génie de Calvin.

Avant Calvin, il y a eu, à Genève, le collège de Versonnex, puis le collège de Rive, dont Castellion fut le principal. Mais le collège actuel de Genève, ce collège que tout Genevois considère comme un bien national et une parcelle de la patrie, a été fondé en 1559 par Calvin.

Enfin, l'Université de Genève n'est que l'héritière et la continuatrice de l'Académie fondée par Calvin en 1559.

⁂

Il importe de mettre en lumière les faits essentiels de ces divers jubilés et d'en noter la signification. L'affluence énorme du public aux nombreuses séances, prédications et conférences, qui ont eu lieu pendant les dix jours (du 2 au 11 juillet) des solennités jubilaires, atteste

1) Calvin est né, le 10 juillet 1509, à Noyon (Oise) où une cérémonie commémorative a eu lieu cette année.

2) Abolition de la messe par le Conseil de Genève le 23 août 1535 ; le 21 mai 1536, le peuple, réuni en conseil général, donne à l'édit de 1535 sa sanction définitive. Le premier séjour de Calvin à Genève s'étend de 1536 à 1538 ; il y revient en 1541 pour ne plus la quitter.

l'intérêt extraordinaire provoqué par la célébration du quatrième Centenaire de Calvin. Le nombre inusité de délégations étrangères, venues de tous les points du monde pour assister à ces grandioses manifestations spirituelles, témoigne du caractère mondial du Calvinisme, car toutes ces commémorations étaient dominées par l'esprit du grand réformateur et humaniste du XVIe siècle.

Il ne nous est pas possible dans une étude générale comme celle-ci d'entrer dans le détail des divers jubilés. Nous ne parlerons donc qu'à titre exceptionnel des fêtes proprement dites, des cortèges[1], et des divers banquets et réceptions, qui, en dépit d'un ciel inclément et d'un temps très pluvieux, ont donné un éclat des plus brillants aux solennités des jubilés. Nous ne nous étendrons pas sur les nombreuses publications offertes en hommage à l'Université et à l'Église par des savants étrangers ; plusieurs de ces travaux (ouvrages et articles de revues) sont des vies de Calvin, des études sur son activité réformatrice et littéraire, ou des éditions ou des traductions en langues étrangères (hongrois, par exemple) de l'*Institution chrétienne*. Nous ne parlerons pas non plus des publications faites, à l'occasion des jubilés, par les professeurs de l'Université[2] ou les pasteurs de l'Église de Genève, publications dont plusieurs traitent de Calvin, ou du Collège et de l'Académie fondés par lui, ou de l'Église organisée par lui. Nous ne dirons rien des nombreuses gravures, médailles et plaquettes, représentant Calvin ou rappelant les jubilés, non plus que des chants religieux et des poésies composés à ce propos. Le quatrième Centenaire de Calvin a donné naissance à toute une bibliothèque scientifique, littéraire et religieuse, de même qu'il a produit des manifestations artistiques très variées.

*
* *

Les solennités ont commencé par le jubilé de l'Église, qui a été inauguré par une conférence de M. E. Doumergue, doyen de la Faculté libre de théologie de Montauban, sur Calvin « prédicateur de Genève ». L'historien de Calvin a fait un portrait saisissant de Calvin « homme de parole ». Dans son discours, rempli d'aperçus ingénieux et débordant

1) Un très beau cortège historique, figurant dans sa partie principale l'Académie genevoise du XVIe siècle, a eu lieu le 10 juillet, malgré une pluie battante.

2) Voir *RHR*, t. LIX, p. 382.

de verve, l'orateur a déclaré que « seuls les hommes de parole ont été des créateurs de peuples ».

Parmi les nombreux sermons de circonstance prêchés par les pasteurs de Genève ou de l'étranger, soit le 4, soit le 11 juillet, il y a lieu de faire une place à part au discours prononcé par M. E. Roberty, pasteur à Paris. L'éminent orateur libéral a fait, dans le vieux temple de Saint-Gervais, une prédication vraiment admirable, tant par la pensée que par l'émotion profonde qu'il a su communiquer à ses auditeurs, sur « l'âme calviniste des peuples réformés ». Ce qui caractérise les nations qui ont adopté la réforme calviniste, ce n'est ni la théologie du grand réformateur, ni tel dogme cher à Calvin, mais c'est une vie spéciale, une âme particulière, une force de volonté *sui generis*, une mentalité à part, la « mentalité réformée ».

La séance solennelle du Jubilé de l'Église a eu lieu le 3 juillet dans la grande salle de la Réformation ; elle a duré de 8 heures du matin à 1 heure de l'après-midi. Trente-deux délégués d'Églises étrangères y ont pris la parole. A côté des Églises d'origine calviniste (France, Écosse, Hollande, Hongrie, États-Unis, Canada, etc.), le luthéranisme était représenté par des hommes éminents, tels que le prédicateur de la Cour, le Dr Dryander. Toutes les tendances variées du Protestantisme se coudoyaient : orthodoxes calvinistes ou luthériens, protestants libéraux, unitaires, etc. ; Églises nationales, Églises établies (Anglicanisme), Églises congrégationalistes, Églises presbytériennes, Églises libres, etc. La note dominante a été celle de la largeur d'esprit religieux la plus étendue et le plus authentique. La séance a été présidée successivement par le Modérateur (le Président) de la Compagnie des pasteurs de l'Église nationale de Genève, qui appartient à la tendance orthodoxe, puis par le vice président de cette même Compagnie, qui est un pasteur libéral, et enfin par le pasteur-président du Presbytère de l'Église évangélique libre de Genève.

Un fait qui a beaucoup frappé les assistants, suisses et étrangers, c'est la présence officielle des autorités genevoises, cantonales et municipales : membres du Conseil d'État, du Grand Conseil, du Conseil administratif et du Conseil municipal, accompagnés de leurs huissiers en costume. Un délégué étranger m'a même demandé, en voyant cette représentation officielle si nombreuse, si la loi de séparation était appliquée dans le canton de Genève (elle est en vigueur depuis le 1er janvier de cette année.)

Les discours des délégués luthériens allemands et des calvinistes

hongrois ont été particulièrement remarqués. Il y a lieu de citer aussi ceux des Unitaires anglais et américains, qui ont tenu à légitimer leur présence au Centenaire du Réformateur trinitaire et prédestinatien. Un délégué unitaire américain, l'Hon. Curtis Guild, ancien gouverneur de Massachussets, a même tenu à déclarer qu'il était plutôt disciple de Servet que de Calvin, mais qu'il rendait hommage à la grandeur de la réforme calvinienne.

Ces quelques citations démontrent mieux que toute autre affirmation la largeur d'esprit qui n'a cessé de régner dans ces solennités. Nous croyons ne pas exagérer en disant que de semblables manifestations religieuses n'étaient possibles que dans l'Église nationale protestante de Genève, qui, bien que séparée de l'État, continue à réunir dans son sein les diverses tendances du Protestantisme genevois.

Le lendemain de cette belle séance, le dimanche 4 juillet, un service solennel de communion était célébré dans la cathédrale de Saint-Pierre, service purement liturgique.

Une cantate, composée spécialement pour la circonstance par l'organiste de la cathédrale, M. O. Barblan, a clos dignement le Jubilé de l'Église. Cette cantate, intitulée « Post tenebras lux » (la devise de Genève), célèbre par ses paroles, dues à M. le Pasteur H. Roehrich, le triomphe de la Réformation à Genève.

⁂

Nous ne dirons que quelques mots du Jubilé du collège qui a suivi celui de l'Église.

Le fait le plus caractéristique à noter dans la journée du 5 juillet, consacrée à la célébration du 350e anniversaire du collège fondé par Calvin, a été le banquet des anciens élèves de cet établissement. Ils étaient réunis, par volées, au nombre de 2200 dans la cour du collège, en face du vieil édifice, restauré il y a peu d'années, où Calvin établit ce qu'il appelait la « schola privata », par opposition à la « schola publica » ou Académie. Le coup d'œil présenté par ces tables nombreuses, où se pressaient des hommes de tout âge, dont le doyen était un ancien élève de 86 ans, était vraiment émotionnant. Les discours prononcés et les chants entonnés témoignaient éloquemment de l'attachement inébranlable du peuple genevois au vieux collège de Calvin,

car toutes les classes de la population sont représentées dans les diverses sections dont il se compose actuellement (sections classique, réale, technique, pédagogique).

*
* *

Le 6 juillet a eu lieu la pose de la première pierre du monument de la Réformation. Cette cérémonie a été précédée d'une séance solennelle, d'un haut intérêt, dans le temple de Saint-Gervais. Dans cette séance, ont été entendus les discours du président et de plusieurs membres genevois de l'Association du Monument international de la Réformation, et des adresses et messages des délégués des comités suisses (Suisse romande et Suisse allemande) et étrangers (Allemagne, Angleterre, Écosse, États-Unis, France, Hollande, Hongrie).

Le fait le plus frappant qui se soit dégagé de cette imposante cérémonie, est la part importante prise par l'Église luthérienne à cette œuvre internationale « réformée » (calviniste). Ce fait a été mis en lumière dès le début de la cérémonie par un télégramme très chaleureux de sympathie et d'adhésion de l'Empereur d'Allemagne, qui a été lu par le Dr Voigts, président du Conseil supérieur ecclésiastique évangélique (luthérien) d'Allemagne. Les discours des deux délégués allemands, le Dr Voigts et le Dr Dryander, ont fait encore mieux ressortir, s'il était possible, l'attitude des luthériens dans cette collaboration mondiale du Protestantisme.

Il a semblé à plus d'un des auditeurs, qui ont eu le privilège d'assister à cette séance, qu'une orientation nouvelle du Protestantisme était inaugurée : le Luthéranisme et le Calvinisme marchant, après des luttes séculaires reléguées définitivement dans le passé, la main dans la main; une condamnation formelle des rivalités et des conflits confessionnels; une largeur d'esprit religieux apparaissant à tous comme le bienfait par excellence des temps modernes. Il est à noter, d'ailleurs, que pendant toute la durée des fêtes, aucune parole déplacée, à l'égard du Catholicisme, n'a été prononcée.

Parmi les délégations étrangères dont les représentants ont prononcé des allocutions ou déposé des adresses, il y a lieu de signaler plus spécialement celles de France, de Hongrie, de Moravie et Bohême, de Hollande et de Belgique.

L'évêque calviniste Antal de Hongrie apporte les salutations de quatre

millions de protestants hongrois, dont la moitié environ est calviniste. Il exprime le vœu de voir se resserrer les liens qui unissent à Genève les Églises protestantes de Hongrie. Du XVI[e] au XVIII[e] siècle, en effet, les Hongrois ont fréquenté l'Académie de Calvin, et leur présence au nombre de plus de cent, au quatrième Centenaire du Réformateur, démontre leur ferme volonté de rester étroitement unis au centre historique du Calvinisme[1].

Le surintendant Cisar, représentant des Églises de Moravie et de Bohême, rappelle les souvenirs de Jean Huss, le précurseur de la Réforme, dont le 6 juillet est aussi la date commémorative[2].

Le délégué des Pays-Bas déclare que la nation hollandaise est issue de Calvin ; il fait l'éloge de la diplomatie réformée succédant en Hollande à la diplomatie d'usurpation et de conquête.

Le délégué belge, le Professeur Frédéricq de l'Université de Gand, auteur d'un grand ouvrage en flamand sur l'Inquisition, fait ressortir, dans un vibrant discours, l'influence politique libératrice du Calvinisme. Avec son principe de la souveraineté de Dieu et de la royauté du Christ, Calvin balayait toute considération humaine, et proclamait cette liberté intérieure, cet épanouissement de la personnalité, que nous appelons aujourd'hui progrès, marche en avant, civilisation.

A la pose de la première pierre du Monument, le Professeur L. Gautier, président de l'Association, a déclaré en excellents termes que le Monument international de la Réformation n'avait aucun caractère confessionnel ou politique, mais qu'il serait le symbole visible et tangible de la tradition nationale protestante genevoise, tradition fondée sur la force de volonté, léguée par Calvin à ses descendants spirituels, et d'où est provenue cette haute moralité qui a fait la valeur des populations calvinistes.

Le Monument de la Réformation consistera en un mur en granit construit devant l'ancienne muraille du XVI[e] siècle, encore debout, à la promenade des Bastions, en face de l'Université, au pied de la vieille cité bâtie sur les collines de la Treille et de la Cathédrale. Devant ce mur, long d'une centaine de mètres, se dresseront, groupées au centre, les statues de Calvin et de ses collaborateurs ou disciples : Farel, son

1) Il est à remarquer que la doctrine calviniste (prédestination) s'est maintenue vivante en Hongrie, tandis qu'à Genève, à l'heure actuelle, il serait bien difficile de trouver un seul représentant authentique de la théologie calviniste.

2) Jean Huss est mort martyr à Constance le 6 juillet 1415.

précurseur à Genève, Th. de Bèze et Knox. A droite et à gauche de ce groupe central, sur le mur lui-même, des inscriptions et des bas-reliefs, rappelant quelques-unes des scènes principales de la Réforme calviniste, à Genève et à l'étranger; de plus, disposées en contreforts, les statues des grands hommes d'État calvinistes : pour la France Coligny, pour les Pays-Bas Guillaume le Taciturne, pour l'Allemagne Frédéric-Guillaume de Brandebourg, le grand Électeur, pour les États-Unis Roger Williams[1], pour l'Angleterre Cromwell, pour la Hongrie Étienne Bockay, prince de Transylvanie. Des colonnes porteront des inscriptions évoquant la mémoire des Réformateurs qui ont accompli leur œuvre en dehors du Calvinisme, Luther et Zwingli, et le souvenir des précurseurs de la Réforme, Valdo, Wiclef, Jean Huss.

Le lendemain de la cérémonie du Monument, a eu lieu le tour du lac en bateau, promenade au cours de laquelle les invités et délégués étrangers ont pu assister à la représentation de la tragédie française du « Sacrifice d'Abraham » de Th. de Bèze, jouée par un groupe d'étudiants dans la salle des chevaliers du Château de Chillon. Cette tragédie, qui fut au XVIe siècle une apologie du martyre à l'usage des Protestants français persécutés, était bien à sa place dans les solennités du Jubilé de la Réformation calviniste.

*
* *

Le Jubilé de l'Université a débuté par un culte organisé par la Faculté de théologie sur la demande du bureau du Sénat universitaire[2]. Ce culte a été célébré dans la Cathédrale de Saint-Pierre, à 8 heures du soir, le 7 juillet, et a été présidé par le vice-recteur, professeur à la Faculté de théologie, qui avait été chargé du discours de circonstance.

Prenant pour texte cette parole de l'apôtre Paul « l'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu », l'orateur expose les rapports qu'on peut relever entre la science et la religion.

Calvin, en fondant l'Académie, voulut établir un séminaire théologique et en même temps créer un foyer de culture supérieure. La

1) Plusieurs des délégués américains m'ont exprimé le sentiment que Roger Williams, n'ayant pas été calviniste, ne devrait pas figurer sur le Monument de la Réformation, mais qu'il serait préférable d'y faire représenter les États-Unis par Winthrop : cette remarque me paraît très juste.

2) Le Sénat est l'assemblée des professeurs ; le bureau du Sénat est composé du recteur, du vice-recteur, du secrétaire du Sénat et des cinq doyens.

Faculté de théologie de l'Université de Genève est restée fidèle à la tradition scientifique que Calvin inaugura dans son Académie. C'est son caractère scientifique, car il y a une science religieuse, qui est la justification et la garantie de la place qu'elle occupe à l'Université. La science d'ailleurs n'épuise pas le domaine humain; à côté d'elle il y a la religion.

Après avoir écarté des définitions de la religion données dans de récentes publications savantes, l'orateur définit la religion : la détermination de la vie par le sentiment du lien qui nous unit à une puissance au-dessus de nous, quelque nom que l'on donne à cette puissance, qu'on l'appelle Dieu, ou qu'on la nomme force, idéal ou devoir.

Il y a des rapports étroits entre la science et la religion. La religion a rendu service à la science, en créant la plupart des Universités. La science rend service à la religion en l'empêchant de se cristalliser dans des dogmes immuables. Enfin, la science et la religion ont toutes deux un caractère pratique.

L'orateur conclut en citant cette parole de Calvin : « Le critère des bonnes études, le voici : il faut d'abord qu'elles te rendent meilleur, ensuite qu'elles te mettent en état d'être utile aux autres. »

Le 8 juillet à 9 h. 1/2 du matin, dans la cathédrale de Saint-Pierre, a eu lieu la séance solennelle d'ouverture du Jubilé de l'Université.

Trois grands discours ont été prononcés par le Président du département de l'Instruction publique du canton de Genève, par le Recteur et par le Président de la Confédération.

Dans son discours, le recteur Chodat, professeur de botanique, a montré le rôle joué par Calvin dans la fondation de l'Académie. Le grand Réformateur, dit-il, a préparé la Genève savante[1]; la doctrine de la prédestination a été le précurseur du déterminisme contemporain. Si Genève a produit un si grand nombre de savants, cela tient sans doute à la sélection qui s'est opérée pendant les luttes du XVIe et du XVIIe siècle, mais cela est dû dans une égale mesure à l'influence des institutions, à la discipline spirituelle et morale que Calvin lui a imposée, et à l'estime qu'on avait dans la cité, depuis le XVIe siècle, pour les hommes de savoir.

Le Président de la Confédération, M. Deucher, catholique pratiquant,

1) M. le Pasteur Weiss, secrétaire de la Société de l'histoire du Protestantisme français, avait, dans une conférence faite à l'Université le 6 juillet, traité un sujet analogue, sous le titre de « la Réforme et la pensée moderne ».

a parlé en termes éloquents et excellents, de Calvin et de Th. de Bèze, le premier recteur de l'Académie, qui tous deux, dans des temps troublés, ont posé, avec largeur de vue et énergie féconde, les fondements d'une institution qui devait contribuer au développement spirituel de la génération de leur temps. De cette institution, à l'origine tout ecclésiastique, est sorti un établissement scientifique qui a exercé son influence dans tous les domaines de la vie publique et sociale. « Votre petite ville, dit l'orateur, a vraiment fait de grandes choses pour son École supérieure. C'est pourquoi nous pensons aujourd'hui avec orgueil à son passé, mais nous voulons aussi jeter un regard sur l'avenir. » Et, en un allemand vibrant d'éloquence et de chaleur, l'orateur s'est adressé à la jeunesse universitaire, aux étudiants : « Je voudrais dire à chacun de mes jeunes concitoyens qui sont dans cette École : Pense, ô fils de la liberté, à défendre la liberté en toi et autour de toi dans la patrie! »

Après ces discours est venu l'impressionnant défilé, sous les voûtes de l'antique cathédrale, des 220 Universités, Académies ou Sociétés savantes, apportant, de tous les points du globe, des adresses à l'Université de Genève. Le spectacle était saisissant. Le Recteur appelait les pays par ordre alphabétique ; à cet appel, tous les délégués d'une même nation se levaient et venaient se grouper au pied de l'estrade officielle. Un étudiant faisait alors l'appel de chaque Université, Académie ou Corps savant, et à l'appel de leur nom, chaque délégué venait déposer entre les mains du recteur soit une adresse, soit une publication spéciale. Plusieurs des délégués étrangers ont pris la parole ; on a ainsi entendu toute une série d'allocutions en français, allemand, anglais, hongrois et latin.

Les pays représentés par les délégations les plus nombreuses ont été : l'Angleterre, les États-Unis, la France et l'Allemagne. Les pays les plus éloignés qui aient envoyé des délégués ont été l'Australie d'une part, le Brésil et l'Argentine d'autre part.

Parmi les délégations les plus remarquées, il faut citer celles de la France. M. Gabriel Monod offre, au nom de l'École des Hautes-Études, à l'Université de Genève la réimpression de la première édition de l'*Institution chrétienne* de Calvin de 1541[1].

1) Dans la séance du Monument de la Réformation, à l'église de Saint-Gervais, M. le Pasteur Pannier avait déposé le même volume, en faisant remarquer que la Sorbonne, qui jadis avait fait brûler l'*Institution chrétienne*, la rendait aujourd'hui sous la forme d'une édition critique.

On a beaucoup aussi remarqué les représentants des Universités allemandes : Wittemberg, l'Université de Luther ; Münster, « l'Université catholique de la ci-devant *Rome du nord* qui salue l'Université de la ci-devant *Rome protestante* » ; Strasbourg, qui rappelle les relations de Calvin avec Bucer, etc. Les délégués des Universités anglaises ont également attiré vivement l'attention. Lord Reay, représentant de l'Académie britannique, cite ce mot de Carlyle : « L'École de Calvin n'a jamais craint la face de l'homme, mais toujours celle de Dieu ». Les délégués des Universités américaines insistent sur le rôle mondial de Calvin : « Les Puritains, dit l'un d'eux, nous ont apporté directement l'influence de Genève », etc. En résumé, dans ce brillant cortège, où les costumes académiques les plus variés se mêlaient aux habits noirs des Universités italiennes et suisses, un grand nombre de voix se sont fait entendre, célébrant à l'envie le génie de Calvin, humaniste et réformateur.

Le 9 juillet, dans la grande et magnifique salle du Victoria Hall, s'est tenue une seconde séance solennelle, au cours de laquelle ont été proclamés les docteurs *honoris causa* créés à l'occasion du Jubilé. Dans cette séance, le professeur Borgeaud a fait une remarquable leçon sur les origines et les transformations successives de l'Université de Genève, et sur son rôle dans l'histoire nationale genevoise. Il a mis en relief l'influence exercée autrefois par l'Académie de Genève dans le domaine de l'idée, en particulier dans la naissance et le développement du droit naturel.

Dans la même séance, des adresses ont été déposées au nom des anciens étudiants de l'Université. Parmi elles, signalons celle que lut M. le Pasteur Roberty au nom des anciens étudiants de la Faculté de théologie, qui expriment la reconnaissance que les Églises et les Pasteurs de France doivent à leurs maîtres de Genève.

Parmi les discours prononcés au cours des fêtes universitaires, nous devons signaler encore, au banquet offert par le Conseil d'État, celui du comte d'Haussonville, au nom de l'Académie française, où, en termes élégants et éloquents, il a fait l'éloge de Genève, « qui, malgré sa petitesse, est un grand pays, parce qu'elle représente avec un égal éclat deux choses également nobles : le culte de l'indépendance nationale et celui des hautes lettres ».

Au banquet offert par l'Université, M. Boutroux, parlant au nom de tous les docteurs *honoris causa*, a célébré l'Université qui, « à côté de ses traditions scientifiques a su garder ses grandes traditions idéalistes

et religieuses, qui mettent l'harmonie entre les activités humaines et les subordonnent toutes aux fins les plus hautes que l'homme puisse concevoir ».

Un grand « commers »[1] des étudiants a clos les fêtes du Jubilé universitaire.

∴

Un mot seulement pour conclure :

Tous ceux qui ont eu le privilège d'assister aux Jubilés du quatrième Centenaire de Calvin, tant étrangers que nationaux, ont été unanimes à rendre le témoignage suivant.

Ces solennités ont été un hommage profond et sincère rendu au génie de Calvin. Elles ont été animées de l'esprit le plus large, tant au point de vue religieux qu'au point de vue scientifique ; elles n'ont eu aucun caractère polémique, politique ou confessionnel. Elles ont été la glorification de l'idée calvinienne, dans tout ce que cette idée renferme de liberté spirituelle, de haute culture intellectuelle, morale et religieuse, d'indépendance nationale, en un mot d'effort vers la vérité dans tous les domaines.

E. MONTET.

(1) On entend par ce mot, emprunté au vocabulaire des étudiants allemands, une soirée où tous les étudiants sont convoqués, et où, à côté des discours, des chants et des « productions » (récitations, chœurs spéciaux, pièces jouées, etc.), d'innombrables bocks de bière sont absorbés.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

H. DE GENOUILLAC. — **Tablettes sumériennes archaïques. Matériaux pour servir à l'histoire de la société sumérienne.** Publiés avec introduction, transcription, traduction et tables. 1 vol. in-4° de LXXI et 122 pages, avec 41 planches. — Paris, Geuthner, 1909.

Les 51 documents inédits, publiés par M. de G., appartiennent au Musée royal du Cinquantenaire à Bruxelles, aux collections Valère Mabille et Albert Maignan, au Musée du Louvre et au Cabinet des Médailles; l'auteur a en outre utilisé dans son introduction, 80 tablettes publiées par MM. Thureau-Dangin et Likhatcheff et, partiellement seulement, 86 de notre propre collection éditées peu de temps avant sa publication[1].

Tous ces documents proviennent d'une importante trouvaille faite à Tello vers 1902; ils présentent un intérêt exceptionnel, en raison de leur homogénéité, de leur haute antiquité et par ce fait qu'ils s'appliquent à une période de l'histoire de Lagash, qui nous était restée inconnue; grâce à eux, nous avons maintenant, pour l'époque présargonique, une chronologie solidement étayée de l'antique capitale sumérienne : point de repère précieux auquel il faudra toujours recourir, pour reconstituer l'histoire des vieilles cités mésopotamiennes.

Dans son introduction très documentée, l'auteur nous présente un essai de reconstitution de la société sumérienne : quiconque a abordé

1) Il n'a pu utiliser les 325 documents publiés par Nikolski en 1908, peu de temps avant sa propre publication. Nous emploierons ci-après pour désigner les documents de même catégorie déjà publiés les abréviations : TSA = Tablettes sumériennes archaïques (de Genouillac), RTC = Recueil de tablettes chaldéennes (Thureau-Dangin), DP = Documents présargoniques (Allotte de la Fuye), Nik = Nikolski.

l'étude de cette catégorie de textes sait combien la tâche était ardue et lui saura gré de l'avoir entreprise et d'avoir donné une traduction intégrale de documents souvent obscurs, au risque de formuler certaines hypothèses qui restent sujettes à discussion. Nous ne pourrons passer en revue, même sommairement, les multiples questions qu'il a abordées et nous devons nous borner à celles qui ont trait à la chronologie et à la religion.

Les tablettes de la trouvaille de 1902 portent les noms des patési Entéména, Enétarzi, Enlitarzi, Lugalanda et celui d'Urukagina qui devint roi après avoir été patési un an ; Entéména est arrière petit-fils d'Urnina, il eut pour fils et vraisemblablement pour successeur, Enannatum II qui dut avoir un règne éphémère, car il n'est connu que par une seule inscription. D'autre part nos documents, RTC 16, DP 31 nous apprennent qu'Enlitarzi, avant d'être patési, est prêtre (*sangu*) de Ningirsu, la dix-neuvième année du patésiat d'Entéména, et qu'il a pour fils Lugalanda. Cette indication jointe à plusieurs autres, a conduit l'auteur à adopter l'ordre de succession, Entéména, Enannatum II, Enlitarzi, Lugalanda, Urukagina, tel que nous l'avions proposé dans une communication faite à la Société asiatique le 10 mars 1908. La situation du patési Enétarzi, connu par la seule tablette DP 39 est moins certaine : d'après une conjecture assez plausible, M. de G. le place avant Enlitarzi. Ce qu'il importe de retenir, c'est qu'entre le commencement du règne d'Urnina et la fin de celui d'Urukagina, il s'est écoulé au plus 300 ans. Quant à la date exacte d'Uurukagina nous en sommes réduit à des conjectures : il y a entre lui et les patésis de Lagash contemporains de Sargon et de Naramsin, une lacune que M. Thureau-Dangin estime assez grande, d'après des considérations paléographiques[1]. Les dates 3500 pour Urnina, 3200 pour Urukagina indiquées par M. de G. (p. xvi), s'accorderaient assez bien avec une date de 2800 pour Naramsin, au lieu de 3800 que lui assigne la chronologie de Nabonide. C'est, comme on le voit, une réduction de 1000 ans. Ed. Meyer[2], sans tenir compte des indications paléo-

1) Thureau-Dangin, *Recueil de tablettes chaldéennes IX*, Paris, Leroux, 1903.

2) Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, 2e éd., Berlin, 1909, 1er vol., 2e part., p. 459. Meyer a admis deux Urukagina, l'un qui est le nôtre se place vers 2600, le second contemporain de Manistusu, roi de Kish serait postérieur à Sargon, p. 506. La découverte toute récente du bas-relief de *Sarru-gi*, qu'il signale p. xx, pourra modifier son classement chronologique.

graphiques va plus loin encore dans cette voie et place Naramsin vers 2500 et Urukagina Ier vers 2600. Dans tous les cas, les dates très reculées, admises presque universellement il y a quelques années, sont aujourd'hui fort discutées et c'est là un fait, dont il est nécessaire de tenir compte, pour apprécier sainement les notions religieuses qui nous sont transmises par les textes présargoniques de Lagash.

Un grand nombre de ces textes sont relatifs au culte : il consistait principalement en sacrifices à l'occasion des grandes fêtes de l'année, celles de Nina et de Bau en particulier; ces fêtes duraient plusieurs jours et les documents nous énumèrent pour chacun d'eux les offrandes, animaux, fruits, légumes, pains, gâteaux et quelquefois objets précieux, couronnes et vêtements, qui étaient apportées à diverses divinités; quelquefois à côté des dieux, figurent, comme destinataires des offrandes des statues d'anciens rois ou patésis, tels qu'Urnina et Entéména, souvent aussi des statues de femmes jouissent des mêmes prérogatives et, chose particulière, ce culte est rendu aussi à des personnages encore vivants : c'est ainsi que, dans un document D P 56, daté de la deuxième année d'Urukagina, sa femme Shagshag fixe les offrandes qui reviennent à diverses divinités et en même temps à la statue de Barnamtar et à la sienne propre. Le fait que les offrandes s'appliquent à des morts comme Urnina, aussi bien qu'à des vivants, a fait supposer à M. de G., que la statue, généralement représentée dans l'attitude de l'adoration, tenait la place du fidèle en prières devant son dieu et que le culte qu'elle rendait de son vivant, était continué après sa mort au moyen d'offrandes périodiques fixées à l'avance. Cette théorie pour laquelle l'auteur invoque l'exemple des offrandes fixées par Gudéa pour la statue qu'il place dans le temple de Ningirsu, peut soulever quelques critiques : si elle s'explique assez bien pour la statue de Gudéa, qui est censée transmettre à Ningirsu l'offrande fixée, on comprend moins bien le rôle d'intermédiaire qui serait joué par la statue de Shagshag, au milieu d'une assemblée assez disparate de divinités, dans laquelle figure à côté de Bau et de sa famille le héros divinisé Gilgamesh.

Peut-être faut-il voir simplement dans un texte de cette nature, un tarif de fixation des offrandes alimentaires ou somptuaires, attribuées à des personnages de la famille royale dès leur vivant, pour être continuées après leur mort, interprétation, qui, d'ailleurs, n'est pas sans soulever des objections : on peut s'étonner que la reine Shagshab fasse elle-même l'offrande, ainsi que semble indiquer le verbe final *Gis bi*

tag que l'on s'accorde d'ordinaire à traduire par « elle a offert »; un sens tel que « elle a fixé » semblerait plus de circonstance.

Il est une autre catégorie de documents, d'une interprétation difficile, sur lesquels il me paraît nécessaire d'insister : comme dans les précédents on y trouve une énumération d'offrandes et des noms propres tels que Enlitarzi, Lugalanda, Dudu alternant avec des noms de dieux.

Voici, par exemple, un extrait de la traduction que M. de G. donne de l'un d'eux RTC 46, daté de la deuxième année de Lugalanda, p. XIII :

« Un mouton Enlitarzi au *ki-gu* a sacrifié (*ba shag*), un agneau Enlitarzi au lieu des libations a sacrifié, un mouton Dudu le prêtre à l'*e-ki-ga-la* a sacrifié..... un mouton à la déesse Bau au soir..... un agneau à la boulangerie du patési a été sacrifié ».

D'après cette interprétation l'auteur admet qu'Enlitarzi et Dudu interviennent l'un et l'autre comme sacrificateurs, il en résulte qu'Enlitarzi est encore vivant sous le règne de son fils Lugalanda et qu'il est revêtu d'une haute dignité sacerdotale, qui sur d'autres documents, correspondrait aux titres de *en* ou de *patési gal* ; du temps du roi Urukagina, on trouverait de même, encore vivants, ses deux prédécesseurs Enlitarzi et Lugalanda.

Aucun des textes cités ne me paraît concluant : en particulier RTC 46 est fort ambigu : la première ligne *1 udu enlitarzi ki-gu ba shag* peut parfaitement se traduire « 1 mouton à Enlitarzi au *ki-gu* a été sacrifié », ce qui s'harmoniserait mieux avec le reste de l'inscription, où l'on voit les offrandes à Bau et à Ningirsu exprimées par la même construction grammaticale. Dans la dernière proposition, la forme verbale *ba shag* est forcément passive, ce qui rend fort probable qu'il en est de même dans la première et les suivantes.

On serait par suite amené à considérer Enlitarzi et Dudu, non comme sacrificateurs, mais comme destinataires des offrandes, probablement à titre de membres de la famille royale. Un texte de Nikolski, Nik 25, que M. de G. n'a pas connu, me confirme dans cette idée; on y trouve Dudu[1] le prêtre (sangu), cité entre Lugalanda et Urtarsirsir, l'un et l'autre fils d'Enlitarzi. En résumé, les textes de cette catégorie seraient

1) On connaît par plusieurs monuments du temps d'Entéména un Dudu, qui a le titre de *sangu* de Ningirsu, titre d'ordinaire réservé à des membres de la famille royale, quelquefois même à l'héritier présomptif. Il est possible qu'il y ait identité entre ce personnage et celui qui figure dans nos textes avec le titre de *sangu*.

très analogues à ceux où l'on mentionne des sacrifices en l'honneur des statues : dans les uns comme dans les autres, le culte s'appliquerait à des personnages vénérés, morts ou vivants.

La religion, telle qu'elle nous apparaît dans nos textes, est substantiellement la même que la religion de Gudéa ; nombreux sont les dieux de Lagash : M. de G. en donne une liste qui comprend près de 80 noms, p. 106. Pour s'orienter au milieu de cette momenclature, il est nécessaire de noter qu'il y a entre la religion de Lagash et celle des autres cités de Sumer et d'Accad un lien étroit ; toutes, elles connaissent Anou, Enki (Ea) et Enlil (Bel), aussi bien que Babbar (Shamash), Nannar (Sin) et Innina (Ištar), mais il semble qu'elles se soient mises d'accord, pour faire entre elles la répartition des dieux : Eridou adopte Enki, Erech Anou et Innina, Larsa Babbar, Our Nannar, Lagash Ningirsu, l'une des formes de Ninib. A côté de ce dieu local, qui est le véritable roi de la ville, les autres dieux, sans être méconnus, sont toujours traités un peu en étrangers. Par contre, pour ne parler que de Lagash, le culte de Ningirsu va toujours en se développant, il a une épouse, Bau ; des fils, Dunshagga et Gal Alim ; des filles, dont l'aînée Hégir est fréquemment citée, enfin toute une cour dont les membres deviennent à leur tour des êtres divins ayant femme et enfants. S'il en est de même pour les divers dieux locaux et si un même dieu, Enki par exemple, reçoit jusqu'à 24 dénominations différentes, on ne s'étonnera pas de compter par milliers les noms divins sur les listes dressées plus tard par les prêtres babyloniens.

En ce qui concerne les dieux étrangers, il semble que ceux des villes d'Eridou et d'Erech, sont particulièrement bien traités dans les sanctuaires de Lagash ; la déesse Nina, appelée l'enfant d'Eridu, est l'objet de fêtes solennelles et de sacrifices nombreux ; il en est de même d'Enki. D'autre part, Anou et Innina, les divinités d'Erech, aussi bien que Gilgamesh son roi légendaire reçoivent également des offrandes.

Sans pouvoir insister davantage sur une infinité de points intéressants, reconnaissons que, dans son essai de reconstitution de la société sumérienne à l'époque présargonique, l'auteur a utilisé avec beaucoup de sagacité les textes dont il disposait : son œuvre aura sans doute besoin de quelques retouches ; très certainement, elle sera d'un grand secours à tous ceux qui voudront interpréter les nombreux textes de même catégorie, qui n'ont pas encore été publiés.

Allotte de la Fuye.

E. Kautzsch. — **Die Heilige Schrift des Alten Testament.** 3e édition entièrement refondue, gr. in-8, en cours de publication. — Tubingue, Mohr, 1908 et suiv.

Nous avons déjà signalé à nos lecteurs les conditions avantageuses de cette publication, par livraisons de quatre feuilles au prix de 80 pfennigs, une livraison paraissant toutes les cinq semaines. La première édition à 8.000 exemplaires, parue de 1890 à 1894, fut rapidement épuisée. La deuxième fut tirée à 4.000 en 1896, avec nouveau tirage de même importance en 1901. Ces chiffres témoignent de l'accueil réservé par le public de langue allemande à l'étude critique de l'Ancien Testament, telle que l'ont enseignée Reuss, Graf et Wellhausen. Les résultats obtenus n'étaient cependant pas définitifs et comportaient même de notables améliorations. Le commentaire de Nowack (achevé en 1903), celui de Marti (terminé en 1904) comme l'édition dite de la Bible « arc-en-ciel » de Haupt, enregistraient de nouveaux progrès bientôt suivis des découvertes sur la langue métrique. Ces dernières ont pu être utilisées par le grand commentaire anglais : *The International critical Commentary*. D'un autre côté, le prodigieux développement de la science comparée des religions donnait l'explication de nombreuses coutumes hébraïques (circoncision, rites funéraires, etc.), tandis que les découvertes dans le domaine de l'assyriologie se multipliaient et posaient des problèmes nouveaux dont le public lui-même fut saisi lors des retentissantes conférences de Delitzsch sur *Babel und Bibel*. Non seulement on ne se demande plus aujourd'hui si le Jéhu, cité et figuré sur l'obélisque de Salmanasar II, est bien le roi d'Israël mentionné par la Bible, mais on ne doute plus de l'influence babylonienne sur la littérature hébraïque : on discute seulement les limites à lui assigner. Certaines exagérations ne sauraient compromettre l'utilisation de ces données nouvelles et l'on constatera combien en profite la traduction en cours de publication. Cependant, critique textuelle mise à part, la position de M. Kautzsch et de ses collaborateurs MM. Budde, Guthe, Hölscher, Holzinger, Kamphausen, Kittel, Löhr, Marti, Rothstein et Steuernagel, dans le sobre commentaire inséré en tête de chaque paragraphe, reste prudente, mais sans excès. Les rapprochements avec les documents assyro-babyloniens sont indiqués même lorsque le commentateur n'y croit pas comme pour le chapitre XIV de la Genèse.

Pour différencier les sources, à part les gloses imprimées en caractères

gras, on se contente de noter dans la marge les initiales consacrées. Le procédé est très suffisant, même pour des récits enchevêtrés comme *Gen.*, XXXVII. Peut-être aussi a-t-on reconnu la vanité d'un découpage trop subtil et, en fait, certains chapitres, tel *Gen.*, X, sont moins morcelés que de coutume ou, comme II *Rois*, IV, ne sont pas morcelés du tout.

La traduction est fondée sur une revision approfondie du texte ainsi qu'en témoigne l'annotation qui justifie les modifications adoptées et fournit des éclaircissements de détail. A côté d'un nombre considérable de corrections heureuses, on pourra naturellement relever quelques conjectures inutiles. Ce sont celles qui tendent trop violemment à plier la mentalité orientale aux règles de la logique occidentale ou celles qui, dans l'intention de redresser un texte en mauvais état, le dénaturent davantage. Il suffira de citer *Gen.*, IX, 18-27 et Isaïe, XXIII, 1-10. Mais ce sont là de rares exceptions et, d'ailleurs, sujettes à discussion.

En résumé, l'édition nouvelle est en tout point fort réussie. Marquant un nouveau progrès, réunissant le double avantage d'une traduction et d'un *Handkommentar*, elle se classe comme une œuvre de haute science en même temps que d'excellente vulgarisation : c'est le fruit mûri de la critique moderne.

René Dussaud.

Martin Hartmann. — **Der Islamische Orient.** II. *Die Arabische Frage mit einem Versuche der Archäologie Jemens.* Un vol. in-8 de x-685 pages. — Leipzig, Rudolf Haupt, 1909.

Pour juger combien ce volume déborde de renseignements de toute sorte, il suffit de constater que l'exposé d'ensemble sur l'Arabie ancienne, l'Arabie du moyen âge et l'Arabie moderne, n'embrasse que 92 pages, le reste étant constitué par des notes souvent fort développées sur les points plus particulièrement étudiés par l'auteur. Devant cette collection de renseignements variés s'étendant aux anciennes tribus sabéennes comme aux missionnaires modernes, groupant les données fournies par l'épigraphie ancienne aussi bien que les rapports de nos contemporains, consuls, journalistes ou hommes politiques, on éprouverait quelque effroi si l'on ne connaissait la puissance de travail de M. Martin Hartmann et sa connaissance intime de tout ce qui touche au monde

arabe. La disproportion entre le texte et les notes serait critiquable s'il n'apparaissait que l'auteur se l'est imposée dans l'intention d'atteindre à la fois un public étendu et les spécialistes. Les problèmes modernes passionnent le distingué arabisant au point de l'entraîner parfois sur le terrain de la polémique et l'on devine qu'il s'en prend particulièrement aux organisations françaises en pays musulmans. Mais laissons de côté les faits récents encore mal assurés. M. Hartmann a pleinement conscience que la question arabe, c'est-à-dire l'importance et l'influence de l'élément arabe, ne date pas d'hier et qu'elle est antérieure à l'Islâm. Pour appuyer cette vue juste, il cherche à rendre la vie à l'antique civilisation que nous ont révélée les nombreux textes découverts par les Arnaud, les Joseph Halévy et les Glaser aux prix de pénibles explorations dans l'Arabie méridionale.

Pour ce qui concerne la haute antiquité de l'Arabie, on trouvera dans ce volume un résumé exact et précis qu'on chercherait vainement ailleurs. L'histoire des Minéens et des Sabéens a été à tel point encombrée d'hypothèses aventurées qu'on accueillera avec faveur cette mise au point par un savant compétent. M. Hartmann réfute nombre de théories développées notamment par M. Otto Weber sous l'influence combinée de M. H. Winckler et de M. Hommel. Ainsi, il reste sceptique à l'égard de l'hypothèse simpliste, de plus en plus adoptée, qui fait sortir tous les Sémites de l'Arabie par flots successifs. Il n'admet pas les fantaisies chronologiques qui donnent au royaume de Ma'în et aux plus anciens textes minéens une prodigieuse antiquité. Sans prétendre assigner de limites précises, il fait commencer les rois minéens, certifiés par les textes, vers 700 et les suit jusque vers 230 avant notre ère. Parallèlement, auraient dominé sur Saba les Moukarrab (M. H. lit ainsi le titre des personnages généralement dénommés Moukarrib) auxquels succédèrent les rois de Saba. Ces derniers, probablement dans le premier siècle de notre ère et jusque vers l'an 300, sont remplacés par les rois de Saba et de Raidân (ou Dhou-Raidân). Enfin, apparaissent les rois portant le titre de rois de Saba, de Raidân, de Hadramôt et de Yamanât à partir de 300 jusque vers 525, date de la conquête abyssine. Les notes donnent les listes de ces princes.

Dans l'organisation sociale, M. H. distingue deux formes de groupement. La première englobe les membres d'une famille (*Sippe*) aristocratique, sortes de barons féodaux, la seconde est la tribu, amalgame d'éléments hétérogènes. La polyandrie, acceptée par la plupart des historiens sur la foi de Strabon, est remise en question. M. H. ne croit pas que les

textes en fournissent d'exemple et, certainement, le récit de Strabon repose, en partie tout au moins, sur des fables. Il serait surprenant, en effet, qu'une civilisation aussi développée que celle des Sabéens ait conservé la pratique de la polyandrie jusqu'à une si basse époque. En Babylonie, cette coutume n'était déjà plus qu'un souvenir au temps de Goudéa. Par contre, l'existence de hiérodules attachées aux temples n'est pas douteuse. Tout ce qui concerne le culte et les divinités de l'Arabie méridionale est à peine effleuré ; les matériaux sont d'une telle abondance que les notes préparées sur le sujet ont dû être réservées pour paraître dans un volume spécial.

Après l'exposé de la vie ancienne en Arabie Heureuse, agriculture, commerce, organisation civile et militaire, le tableau devient plus strictement historique et les notes plus courtes. L'apparition de l'Islâm bouleverse l'Arabie : Mahomet est envisagé comme un habile politique qui se rendait compte de la défaveur dans laquelle étaient tombées les anciennes idoles et du danger que courait l'indépendance de son peuple. L'Arabie, en s'unissant dans l'Islâm, rejetait de son sein les éléments étrangers qui menaçaient de l'asservir et prenait résolument l'offensive. Sous les Omayyades, l' « empire arabe » en s'étendant de l'Atlantique aux confins de la Chine, imposait à l'Islâm un caractère international. Enfin, se produisent les interventions des États européens. Dans la situation actuelle, M. Hartmann croit à la nécessité d'accorder l'autonomie aux populations arabes et prédit leur émancipation. Vers 1880, on nous a annoncé que l'Islâm n'atteindrait pas le xxe siècle ; plus tard, on nous a menacé du panislamisme ; le temps dira si la prédiction de M. H. contient plus de chances de réussite. Quoi qu'il en soit, cet ouvrage se recommande par l'abondance et la qualité des renseignements réunis sur une question qui soulève des problèmes multiples, politiques et religieux.

René Dussaud.

Robt. Roberts. — **Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qoran** (*Leipziger Semitische Studien*, II, 6). 1 fasc. in-8°, 56 p. — Leipzig, I. C. Hinrichs, 1908.

Un des élèves de M. A. Fischer, M. Roberts, s'est proposé, en écrivant cette monographie, de remonter aux origines mêmes du droit musulman, et naturellement au Qorân, qui en est le plus ancien

monument. Avant le Qorân, comme on le sait, un droit coutumier, fort analogue à celui qui s'est conservé chez les Arabes de la tente habitant le désert de Syrie, et sur lequel nous avons eu récemment de précieux renseignements, était la seule règle de conduite des habitants de la péninsule arabique. En y introduisant une législation en grande partie nouvelle pour ce pays, quoique formée d'éléments empruntés à des systèmes plus avancés, Mahomet a créé un droit nouveau à l'usage de la société qu'il se proposait de fonder, œuvre réussie, puisqu'elle dure encore après treize siècles d'existence et qu'on n'en prévoit ni la modification, ni la fin. Il est donc important de trouver en quelques pages le résumé de ce que contient le livre sacré des musulmans en ce qui concerne l'état de la famille, celui des esclaves et la dévolution des héritages.

Pour le mariage, M. Roberts traite successivement du nombre des femmes légitimes, des concubines, des empêchements au mariage, du mariage avec les impudiques, de l'adultère, de la fornication; des devoirs des parents à l'égard des enfants et des devoirs de ceux-ci à l'égard de leurs parents, et enfin de l'adoption. La polygamie était une coutume ancienne que Mahomet n'avait pas le pouvoir de faire disparaître, et rien ne nous permet de croire qu'il le désirât, tout au contraire. Il a réglé comme on sait le nombre maximum de femmes légitimes, les esclaves restant, en nombre indéterminé, à la disposition du maître (*Qor.*, IV, 3). Comme le fait remarquer à juste titre M. R., dans la société musulmane, les classes pauvres sont monogames; c'est uniquement un fait de nécessité. Entretenir deux, trois ou quatre ménages différents ne peut être permis qu'à des gens très à l'aise. Mais on rencontre parfois des hommes de condition moyenne qui ont deux femmes légitimes et qui sont en règle avec la loi, du moment qu'ils peuvent subvenir à leur entretien. Quant aux esclaves, le nombre en diminue de jour en jour; il n'y a plus de grandes guerres pour en fournir les marchés; le commerce qui a rendu tristement célèbres les Circassiens du Caucase est entravé par les Russes, l'Afrique s'épuise et les abords en sont surveillés.

M. R. fait observer que le Qorân ne contient absolument aucune disposition sur le divorce demandé par la femme, et que le seul droit qui y soit reconnu est celui de répudiation à l'usage exclusif du mari. Ce sont les jurisconsultes musulmans qui, en travaillant la matière, ont fait reconnaître à la femme le droit de réclamer le divorce, dans des conditions relativement étroites.

La partie qui traite de la punition de l'adultère est particulièrement intéressante. Ni le code d'Hammourabi, ni la loi de Moïse n'indiquent la nature du châtiment réservé aux coupables. Le Qorân est peu explicite ; la lapidation ne figure que dans un verset qui n'appartient pas au texte reçu, qui a été conservé par la tradition et ne peut être considéré que comme un verset abrogé. Les Talmudistes opinent par la strangulation. Que devient alors le fameux passage du quatrième Évangile (VIII, 4 et suivants)? On est tenté de se demander s'il est bien authentique, mais il est plus probable qu'il est l'écho d'une tradition populaire. Le droit sunnite admet la lapidation quand il s'agit de personnes mariées, en pleine possession de leurs facultés mentales.

La manière dont la loi musulmane traite les orphelins est on ne peut plus recommandable. Mahomet ne mérite que des éloges ; orphelin, il le fut, et savait par expérience ce que souffre un enfant abandonné.

M. Fischer, dans sa note de la page 45, se fait des illusions sur le sort des esclaves chez les musulmans ; pour avoir séjourné deux fois au Maroc, il a eu l'impression que la position de l'esclave musulman ne diffère que pour la forme de celle du domestique chrétien. Touchant optimisme ! M. F. ignore que l'on peut faire, d'un esclave ou à un esclave, tout ce que l'on veut. La littérature arabe est remplie d'allusions aux usages infâmes que le maitre se permettait de réserver à « ceux qu'il tient sous sa main droite », expression coranique qui rappelle le *mancipium* classique. Encore aujourd'hui, le musulman réclame de ses esclaves des services personnels qu'il ne viendrait à personne l'idée de demander à un domestique, et que celui-ci refuserait d'ailleurs de rendre.

Le premier-né ne possède aucun privilège sur l'héritage. C'est là une disposition de la loi qui n'est pas sans parallèles dans l'antiquité, par exemple la loi romaine ; mais comme la loi juive était différente, il faut voir dans les prescriptions du Qorân à ce sujet une influence du droit romain venu à la connaissance du prophète probablement par la Syrie. M. R. n'a pas mis suffisamment en relief cette conclusion historique. Il ne cherche pas non plus à expliquer pourquoi la part de la femme dans l'héritage n'est que la moitié de celle de l'homme. Il se borne à constater que c'est déjà un progrès sur les coutumes anté-islamiques, ce qui est incontestable.

Pour le droit chi'ite l'auteur aurait pu se servir avec avantage du *Droit musulman* de N. de Tornauw et des deux gros volumes traduits par A. Querry.

Donc rien de bien nouveau ; la seule partie où il y ait quelque chose

à retenir, ce sont les rapprochements avec la loi mosaïque interprétée par le Talmud, plus précis que l'ouvrage classique d'Abraham Geiger. Il est curieux de constater que le droit des enfants de la femme légime et de ceux de la concubine à une part égale dans l'héritage du père est déjà dans le code d'Hammourabi.

Cl. Huart.

Adolf Rusch. — **De Serapide et Iside in Graecia cultis.** — Dissertation de Berlin, in-8°, 86 p., 1907.

Il y a plus de vingt ans que M. Lafaye a réuni dans sa thèse de doctorat tout ce qu'on savait alors sur l'*Histoire du culte des divinités d'Alexandrie* (*Anubis, Isis, Sérapis, Harpocrate*) *hors de l'Égypte* (1884).

Ce développement nous est connu bien moins par les textes que par les inscriptions et les monnaies. Le matériel épigraphique et numismatique disponible s'était déjà considérablement augmenté en 1892 quand Drexler, après avoir fait de nombreuses recherches de détail, publia le grand article *Isis* du *Lexikon* de Roscher (p. 360-548). Mais il n'a cessé de s'accroître depuis et il est temps de grouper de nouveau les faits connus. M. Clifford Moore, on l'a vu (t. LIX, p. 93) l'a fait déjà pour l'Occident dans une dissertation qui rendra des services en attendant les chapitres que M. Toutain consacrera aux dieux égyptiens dans le 2e volume de ses *Cultes païens sous l'Empire romain*. M. Rusch l'a fait pour le monde grec dans une bonne dissertation de Berlin de 1907. Son travail de dépouillement m'a paru fort complet et, en résumant ses résultats, on pourra se faire un idée du développement des cultes égyptiens en Grèce.

P. 1-17 : Athènes, 12 textes.

P. 17-22 : Béotie, un ou deux textes pour chacune des villes suivantes : Orchomène, Chéronée, Coronée, Copai, Thèbes, Thespies, Tanagra.

P. 23-27 : Phocide, Locride, Étolie : quelques textes à Tithoreia, Hyampolis, Elatée, Daulis, Ambrysos et Kalydon (aucun à Delphes !).

P. 28-31 : Epire, Thessalie, Macédoine : Hypata, Larissa, Démétrias, Ambracie, Nikopolis, Leucade, Corcyre.

P. 31-39 : Péloponnèse : Mégare, Pagae, Corinthe, Phliunte, Argos, Kleones, Trézène, Hermione, Épidaure, Égine, Mantinée, Aigira, Patras, Sparte, Boiai, Oitylos, Messène, Méthona, Asina.

P. 39-57 : Mer Égée : 40 à Délos, une vingtaine à Ios, Andros, Syros, Kéos, Théra, Naxos, Anaphé, Amorgos, Astypalaia, Rhodes (villes rhodiennes de Rhodes, Kamiros, Lindos ; îles rhodiennes de Chalké et Symé), Kos, Samos, Chios[1], Lesbos (Mytilène et Méthymna).

P. 58-77 : Asie grecque : Cyzique[2], Pergame, Smyrne, Priène, Éphèse, Magnésie du Méandre, Halicarnasse, Cnide.

On regrettera que M. R. n'ait pas tiré de ce relevé géographique un tableau chronologique du développement des cultes égyptiens en Grèce depuis leur apparition à Naukratis d'où ils ont pu passer dans le monde ionien bien avant la conquête grecque de l'Égypte; c'est du IIIe au Ier s. avant J.-C. que date surtout leur expansion et Isis a encore son culte à Athènes après 337. D'autres relevés n'auraient pas été moins utiles, p. e. celui des villes où Sérapis préside aux affranchissements (Koroneia, Chéronée, Daulis, Tithoreia, Elatée, Hyampolis, Démétrias), celui des villes où, comme à Tithoreia, les dieux égyptiens paraissent s'implanter plus facilement parce qu'ils se superposent à des divinités indigènes. Si M. R. n'a pas traité lui-même toutes ces questions, son mémoire facilitera grandement leur étude[3].

A. J.-REINACH.

1) Je ne sais pourquoi M. R. a laissé de côté la Crète. Drexler cite des documents qui attestent le culte d'Isis et Sérapis à Dibaki et à Phaestos, à Poikilassos, Phoinike et Lyttos.

2) A Cyzique il fallait tenir compte de l'article de Mordtmann, *Rev. arch.*, 1879, I, p. 262.

3) Dès maintenant, le relevé de M. R. n'est plus complet. Les découvertes de 1907-8 permettent d'y ajouter les documents épigraphiques suivants : Pagases *IG*, IX, 2, 360 (Isis, Sarapis, Anubis); Délos : *BCH.*, 1907, 460, n. 65-7 ; 1908. 300, n. 25-8, 31 (Sarapis, Isis, Anubis), 29 (Isis Dikaiosunè), 464 [liste des prêtres de S. ; la règle qu'avait cru pouvoir établir Ferguson — la tribu d'où est tiré, une année, le prêtre des Kabires fournit, l'année suivante, le prêtre de Sérapis, et l'année d'après, celui d'Hagné Aphrodite — est contestée par P. Roussel]; Kirchner, *Berl. Phil. Woch.*, 1908, 884 signale une dédicace à Isis, Sérapis, Anubis et Harpocrate oubliée par Ferguson; dans l'interdiction religieuse *BCH.*, XXVIII, 951, W. Crönertz, *Göll. Gel. Anz.*, 1988, 1029 veut lire Ἶσις Τεῖσσα. — Pour Ténos, *IG.*, XII, 5, 2, 969 (Sarapis, Isis, Anubis) ; Thyateira, *Ath. Mitteil.*, 1908, 156 (*ibid.*); Sis en Cilicie, *Mélanges de Beyrouth*, 1908, 475 (Sarapis et Isis *myrionymos*); Pétra, G. Dalman, *Petra und seine Felsheiligtümer*, 1908, à la fig. 248 de Brunnow. Pour l'Égypte les dernières inscr. publiées sont : *Bull. Soc. Arch. Alex.*, 1908, 170 (Alexandrie); Weigall, *Report on Lower Nubia*, 1908 (Merieh).

Vilhelm Grœnbech. — **Lykkemand og Niding.** — Copenhague, Pio, 1909, in-8 de 220 p.

D'après les écrivains latins, les Germains primitifs, vivant de nature et dans la nature, sans lois et n'obéissant qu'à leur instinct, auraient été tout ombre ou lumière, sans aucune des multiples nuances qui constituent un caractère. Mais les Romains n'ayant connu les Barbares qui faisaient trembler l'Empire qu'extérieurement, leur jugement, généralement partial et insuffisamment motivé, a besoin d'être revisé. Pour ce faire, il importe de voir ceux-ci dans leur intimité. Nous le pouvons, si nous étudions les témoignages qu'à mille ans de distance les Scandinaves nous ont laissés de leur culture. Or, il en appert que, loin d'être les sauvages désordonnés qu'on a dit, ils possédaient une véritable éthique. La « aet », « famille », « gens », formait, chez eux, une société, dont tous les membres, « fraender », étaient unis, par le sang ou par l'adoption, au point de ne pouvoir agir indépendamment les uns des autres. Le principe de cette union était la confiance réciproque : tous les autres sentiments lui restant subordonnés. Tant que la famille vit en cette confiance mutuelle, « fred », ses membres sont dans la liesse, « lis » : ils sont heureux. Toutefois, la « aet » n'est pas seulement une association passive. Ses membres doivent se soutenir les uns les autres, en toute occasion : au tribunal ainsi qu'à la guerre. Tous sont solidaires de chacun. Si l'un d'eux est tué, c'est un affaiblissement matériel et moral de la famille, qu'ils doivent compenser en le vengeant, aussi cruellement que possible, afin de bien établir leur supériorité. On se venge froidement, délibérément, pour se venger plus pleinement : alors, c'est la fierté, c'est la joie. Mais malheur, si la mort a été causée par un esclave, un « trael » ! De lui il n'y a point de vengeance à tirer. C'est pour la « aet » toute entière la honte sans rachat possible.

Si, par hasard, quelqu'un à l'honneur, c'est-à-dire à la personnalité de qui, il a été porté atteinte, ne se venge pas, il devient « Niding ». Il ne compte plus. C'est un membre mort. Qu'en fait la famille qu'il déshonore? Elle pourrait le chasser. Pourtant, elle préfère, si elle ne réussit pas à l'obliger de partir volontairement, subir l'humiliation. Mais c'est chose rare. Il n'est pire malheur que d'être « Niding ». Le « Niding » est « loup ». C'est un fauve, que tout le monde a le droit de traquer.

L'homme idéal pour le Scandinave, c'est celui qui, noble de caractère et de naissance, ne tolère jamais le moindre attentat à son honneur, ni à celui des ses « fraender » ; qui n'a toujours en vue que le bien de sa « aet » ; qui partout la fait valoir le plus haut possible et partout la montre comme étant la plus forte. Pour cela il faut du bonheur, il faut de la chance. Si la paix et la confiance, qui règnent dans la famille, procurent, en effet, ce « lykke », c'est-à-dire, cet état dans lequel tout vous prospère, une part en provient aussi de l'extérieur, des dieux ou du hasard : c'est la chance, qui, le plus souvent, s'explique par l'intelligence, le savoir, le bon sens, l'habileté, l'éloquence, la décision, l'audace. Celui qui réunit toutes ces qualités est le favori des dieux ; il est le maître, le chef, le roi. Il est le « Lykkemand » de la famille, de la nation ; il est sa mascotte, dirions-nous, que, dans les grandes calamités, pour apaiser les dieux et se les rendre favorables, on leur sacrifiera, comme ce qu'on a de plus précieux.

Cette éthique des Scandinaves fut-elle celle des Germains en général? La peine que le christianisme a eue, au moyen âge, pour extirper chez les différents peuples d'origine germanique les habitudes de vengeance, ne permet pas d'en douter, assure M. Vilh. Grœnbech : non plus que la persistance du sentiment de l'honneur.

Tel est le résumé succinct de cette intéressante étude, à laquelle il ne manque qu'un peu de clarté et de relief pour être excellente.

Léon Pineau.

J. B. Bury. — **The Life of St Patrick and his place in history.** — Macmillan and Co, 1906, Londres, 1 vol. in-8 de xv-404 pages.

Pour qui se soucie de la vérité historique, c'est toujours une œuvre hasardeuse que d'écrire la vie d'un saint. Mais, pour se faire le biographe de saint Patrice, il faut une véritable audace. Pour beaucoup de saints, à côté des légendes accréditées par la foi, on possède des documents authentiques. On entrevoit saint Martin dans Sulpice Sévère, on approche Boniface dans sa correspondance. Mais de quelles ressources dispose l'historien qui veut raconter l'apôtre de l'Irlande ? Des vies ne remontant pas au delà du viiᵉ siècle, deux écrits attribués avec vraisemblance à Patrice, et qui nous renseignent presque uniquement sur sa culture, quelques lignes, très instructives, celles-là, mais dont

l'authenticité est incertaine, c'est tout ce qu'il possède. Comment, avec ces piètres instruments, tenter une œuvre sérieuse ?

Pendant longtemps, on s'est contenté d'admettre, sans contrôle, le récit des hagiographes. Pour beaucoup, c'est, et ce sera longtemps, un sacrilège que de toucher au Patrice traditionnel. Breton d'origine, capturé par les Irlandais, pèlerin d'Auxerre, de Lérins et de Rome, il introduit l'Évangile en Irlande et y fonde une église issue et dépendante de l'Église romaine ; au demeurant, figure indécise, n'ayant guère que les traits généraux attribués par la foi, dans un besoin d'unité, aux saints de toute époque et de toute patrie, symbole de l'Irlande catholique et plus tard de l'Irlande douloureuse.

Puis, en dehors de ceux qui s'attachent à la tradition, quelques-uns ont soumis les documents relatifs à la vie du saint aux règles de la critique historique. Les résultats de cette étude ont été, avant tout, négatifs. Par une réaction, qui se comprend, mais n'en est pas moins nuisible, au point de vue de la méthode, on a mis en doute tout ce qui avait été admis auparavant. L'extrême limite a été atteinte, lorsqu'un savant considérable et qui a contribué, dans une large part, à éclaircir l'histoire de l'Église irlandaise, M. Zimmer, a repris l'hypothèse d'O'Brien et identifié saint Patrice avec l'évêque Palladius, envoyé, dit Prosper d'Aquitaine, aux Irlandais par le pape, en 431. C'était l'existence même de Patrice qui, ainsi, était mise en suspicion.

Le principal service rendu par M. Bury aura été, au milieu de ces démolitions, de tenter de reconstruire, de vouloir dégager les éléments positifs, et montrer, dans un ensemble, ce qu'un historien consciencieux et désintéressé est en droit d'admettre ou de repousser. Son livre comprend deux parties distinctes : le récit même où il raconte la vie de saint Patrice, puis une partie critique, où avec beaucoup de méthode, avec une grande clarté, et sans autre souci que d'atteindre à la vérité, toutes les sources, tous les documents, ainsi que les théories principales, sont examinés en détail. Il y a là un travail, à l'importance et à la conscience duquel on ne saurait trop rendre hommage.

M. Bury ne s'insurge pas *a priori* contre la tradition. Il semble bien, plutôt, admettre, comme possible ou comme authentique, tout ce qui, dans le récit des hagiographes, n'est pas démenti par les documents ou par les faits. Il admet les voyages de saint Patrice en Gaule, son séjour à Auxerre, à Lérins, son pèlerinage à Rome. Et si, précisant le rôle de l'apôtre, il s'écarte de la tradition pour reconnaître qu'il y avait des chrétiens en Irlande, avant sa mission, — ce qui n'est pas dou-

teux —, il y revient pour affirmer que le saint, organisant les communautés irlandaises, convertissant les princes demeurés païens, fit de l'Église irlandaise une province de l'Église romaine. C'est là un fait qui, pour M. Bury, est incontestable. Pendant les VIe et VIIe siècles, les liens qui unissaient l'Irlande et Rome ont pu se relâcher, grâce à l'effort des Druides, au caractère indépendant des Irlandais, et surtout à la situation de l'Italie ; mais c'était là un mouvement de réaction contre les desseins de Patrice ; quand, plus tard, la papauté engagea la lutte contre l'Église irlandaise séparatiste, elle n'entreprenait pas une conquête nouvelle ; elle ne faisait que reprendre l'œuvre menée à bien par le saint, mais compromise après sa mort.

On a reproché à M. Bury d'abuser des conjectures. Il eût méconnu singulièrement la valeur des documents, en étant toujours affirmatif. Sur ce dernier point ainsi que sur la question des voyages de saint Patrice, je serais tenté de lui adresser le reproche contraire. Son argumentation repose sur des textes qui paraissent n'autoriser que des hypothèses. On ne peut faire état des vies écrites à une époque où l'Église romaine était établie en Irlande et où, soit par intérêt, soit plutôt par cette facilité d'anachronisme si répandue, l'hagiographe pouvait prétendre ou se figurer qu'il n'en avait jamais été autrement. Or, ces vies écartées, il reste peu de chose. La *Confessio* et l'*Epistola ad Coroticum* dont j'admets, avec M. Bury, la vraisemblable authenticité, ainsi que je l'ai fait ailleurs, ne nous donnent aucun renseignement à cet égard. M. Bury ne considère pas comme authentique le troisième des *Dicta* qui serait probant pour le caractère de la mission. Il admet, par contre, à la suite d'une argumentation qui ne me convainc pas, l'authenticité des deux premiers. Il avait, dans un très beau travail, éclairé d'une lumière toute nouvelle les notes de Tirechan et prouvé qu'il s'était inspiré de documents irlandais écrits, aussi bien que de la tradition. Mais cette origine est-elle une garantie que Tirechan, écrivant dans la seconde moitié du VIIe siècle, ait exactement dégagé la vérité historique ? Et de même, Muirchu, écrivant dans la dernière partie du VIIe siècle, n'a-t-il pas recueilli, dans sa vie du saint, des traits ajoutés par la tradition à l'histoire ? Les autres documents sur lesquels M. Bury s'appuie ne sont pas beaucoup plus décisifs. Si, d'autre part, on se souvient que l'étude de la liturgie irlandaise a prouvé des influences gallicanes et non romaines, on voit qu'il est au moins douteux que saint Patrice ait, je ne dis pas tenté, mais réussi à établir en Irlande, dans la première partie du Ve siècle, une église placée sous la suprématie de

l'Église romaine. En fait, il me semble impossible, dans l'état de la science, ou, pour parler plus justement, de l'ignorance actuelle, de trancher la question. Souhaitons que l'on découvre de nouveaux documents, ou qu'en déchiffrant ceux que l'on possède, on arrive à connaître suffisamment ce qu'a été l'Église irlandaise, dans la seconde partie du ve siècle et au siècle suivant. Peut-être alors verra-t-on si, sous des influences diverses, cette église s'est développée par elle-même, ou si elle s'est affranchie de l'église romanisée par saint Patrice. La question reste en suspens.

En tout cas, si l'influence romaine s'exerça en Irlande, au temps de saint Patrice, ce dut être avec un caractère différent de ce qu'elle fut plus tard, sous le pontificat et avec la politique de Grégoire le Grand. Il faut se méfier des comparaisons hasardeuses. C'est à tort, me semble-t-il, que, dans une page de son livre, M. Bury établit un rapprochement entre Patrice et Boniface. Entre la vague silhouette de l'un et les traits accusés, la puissante personnalité de l'autre, la comparaison ne s'impose pas. Le seul point de contact, c'est que l'un, peut-être, l'autre, indéniablement, ont été les agents d'une même cause. C'est insuffisant pour autoriser un parallèle.

Mais je me hâte de mettre un terme aux critiques. Si M. Bury s'était contenté d'étudier tel ou tel point de la question, au lieu d'entreprendre un travail d'ensemble, il n'eût pas été obligé de prendre aussi nettement position. Un récit n'admet pas le ton constamment conjectural dont s'accommodent des notes critiques. Or, nous l'avons reconnu plus haut, c'est d'avoir osé écrire une biographie, avec le respect des méthodes scientifiques et sans se laisser arrêter par les difficultés de l'entreprise, que nous lui sommes, avant tout, reconnaissants. Son livre est une œuvre solide, sage, probe et qui datera dans l'histoire ecclésiastique de l'Irlande.

MAURICE ROGER.

L. ZOEPF. — **Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert** dans la collection des *Beiträge zur Kulturgesch. des Mittelalters und der Renaissance*. Leipzig, Teubner, 1908, un vol. 8° de vi-250 pages.

M. Zoepf nous donne une remarquable étude de méthodologie, menée avec une connaissance très sûre des matériaux historiques et un sens pénétrant des modes doctrinaux adoptés par l'Église du moyen âge. Son livre trouve donc sa place légitime dans la collection *Kul-*

turgeschichte des Mittelalters und der Renaissance instituée par le professeur W. Goetz.

Ce livre n'est pas écrit *ad probandum*. Pourtant il est visible que M. Z. combat l'opinion des hagiologues qui dénient aux vies de saints tout caractère individuel. M. Delehaye, dans quelques excellentes pages de ses *Légendes hagiographiques*, a montré, surtout pour les saints des premiers âges chrétiens, la substitution de la forme abstraite (le martyr, le missionnaire, le thaumaturge, etc.) au type individuel; mais le savant bollandiste se garda de poursuivre son analyse jusqu'à la négation pure et simple de la valeur historique du document hagiologique. Une tentative qui ne paraît avoir eu dans la science qu'un retentissement passager fut risquée il y a quatre ans par M. Tamassia, professeur de droit canonique à Bologne, « aux dépens » de la légende de saint François d'Assise. Il s'efforçait à démontrer que les deux *vitae* dues à Thomas de Celano étaient un centon des *Vies des Pères* et des Dialogues de Grégoire le Grand destiné à tracer un type de « saint » selon la formule monastique du XIIIe siècle. M. Z. combat les excès de cette tendance, mais les combat avec modération et beaucoup de sagacité. Il réclame pour les hagiographes du XIe siècle — et apparemment pour ceux de tous les siècles médiévaux — un rang honorable parmi les historiens de leur temps ; mais il ne songe pas à nier que leur œuvre ne soit encombrée de formules transmises par les panégyristes pieux qui les ont précédés, gênée par les cadres à peu près fixes de la biographie édifiante, enfin que leur jugement ne soit commandé par des soucis autres que ceux qui inspirent l'histoire antique. M. Z. (chap. 1, 2e partie) envisage donc en premier les buts que se propose l'hagiographe.

D'abord et toujours le narrateur entend faire œuvre édifiante ; mais il lui arrive aussi de vouloir donner à cette œuvre édifiante une forme littéraire raffinée, et cela veut trop souvent dire pour un clerc du Xe siècle ou des siècles postérieurs, s'inspirer servilement de modèles pieux ou profanes mal digérés, entraver son récit de citations quelque peu chaotiques et d'autres *impedimenta* prétentieux. C'est souvent un but plus pratique, plus temporel encore qui inspire l'hagiographe : il veut justifier une fondation pieuse, une création de siège épiscopal ou abbatial, — il défend, par des arguments d'ordre spirituel, un acte ou un système politique; les hagiographes hommes de parti ne sont pas rares et le deviendront de moins en moins pendant la querelle des investitures. Les partis réformistes au sein du monde monastique en ont aussi fourni plusieurs : qu'on n'oublie pas — et à notre sens M. Z. ne

l'a pas assez nettement indiqué — que le XI[e] siècle n'est *saeculum plumbeum* qu'aux yeux de ceux qui négligent dans l'histoire des idées l'importance de l'évolution de la famille bénédictine; dans cette évolution le siècle de Dunstan de Glastonbury, de Gérard de Brogne, de Jean de Gorze et des premiers grands clunisiens apparaît comme fortement individualisé : siècle de décentralisation disciplinaire où chaque couvent semble un chef d'ordre et où la morale monastique s'enrichit de modalités nouvelles et fécondes. Reste à démontrer que ce siècle de réformateurs patients, plutôt que d'enthousiastes ou de novateurs, a pour caractéristique, comme le veut M. Z. (chap. VI) une tendance marquée à la plus rigoureuse ascèse, une aspiration soutenue au martyre.

M. Z. ajoute une dernière catégorie point négligeable : ce sont les vies de saints écrites par des amis ou des disciples, en mémoire des disparus, en « monuments d'amitié » ; l'intention édifiante est, cela va sans dire, rarement absente de ces compositions, mais elle n'en est pas l'unique objet. Cette catégorie est brièvement signalée au chap. I de l'ouvrage de M. Z. ; elle renferme peut-être les œuvres qui réalisent le plus exactement le type de la *biographie* selon la classification proposée chapitre II. Cette classification ne constitue pas selon nous le meilleur du livre de M. Z. : elle en sera peut-être la partie la plus controversée (v. déjà *Anal. Bolland.*, n° de janvier 1909, c.-r. par le P. Poncelet) : elle établit la division des vies de saints en *légendes — vies — biographies*. La *légende* est le récit biographique où le but édifiant prime toute considération historique; les traits individuels du saint s'y effacent, la formule hagiographique y triomphe. — La *vie* renferme 1° une narration où le héros est présenté avec un souci d'exactitude déjà plus grand et sa vie, intérieure ou extérieure, plus marquée d'individualisme ; 2° un élément de surnaturel généralement assez important, des traces d'amplification ou d'interprétation légendaire déjà perceptibles. Les miracles posthumes y sont donnés comme une sorte d'aboutissant, de couronnement de la vie rapportée par le narrateur. — La *biographie* est généralement écrite par un contemporain du saint, ami ou disciple du disparu, souvent au lendemain même de sa mort. Elle est rarement surchargée de merveilleux ; parfois même il y apparaît à peine, mais, écrite en pleine émotion, elle est influencée par de multiples contingences et ne peut être utilisée qu'après avoir subi les rigueurs de la critique interne. M. Z. n'en attache pas moins un prix décisif à ces deux garanties : relations du narrateur avec le saint dont il s'est constitué le biographe — emploi presque nul ou tout au moins restreint du mer-

veilleux. Partant de ce principe, d'habiles pastiches biographiques comme le *Speculum Perfectionis* qui se pare du nom de Fr. Léon et excipe du « Nos qui cum eo fuimus » seraient résolument préférables, malgré toutes les traces qu'ils portent de psychologie par induction ou malgré leur plan visiblement polémique, à des *vies* honnêtement compilées comme la *Vita II* de Th. de Celano.

Nous ne pouvons qu'énumérer les chapitres du livre de M. Z. sous peine d'écourter ou d'allonger arbitrairement la discussion de l'un ou de l'autre. Tous prêtent à discussion, chacun étant un exposé habile et toujours un peu spécieux des idées du temps telles qu'elles se reflètent dans les vies de saints (ch. III), de l'idéal religieux propre aux vies de saints du X[e] siècle (ch. IV), du résidu historique dans les vies de saints (ch. V), des idées des hagiographes sur l'autre vie (ch. VI), de l'élément miraculeux dans les vies de saints (ch. VII), du culte des saints (ch. VIII), du sentiment de la nature dans les vies de saints (ch. IX), du « romanesque » et de l'art littéraire dans les vies de saints (ch. X).

On pourra réserver son opinion sur les avantages ou les dangers de cette méthode qui n'est ni tout à fait de l'analyse, ni tout à fait de la synthèse, qui s'apparente par endroits au conventionnel « tableau des mœurs », qui s'exerce sur un ordre quelque peu factice de documents et de faits (récits écrits au XI[e] siècle sur des saints allemands) et oscille entre la critique littéraire et la critique historique. Mais nous n'entendons aucunement contester la sûreté ni l'étendue de la documentation de M. Zoepf, encore moins son talent et sa verve d'exposition.

P. ALPHANDÉRY.

Н. МАРРЪ. — Іоаннъ Петрицій Грузинскій неоплатоникъ XI-XII вѣка (N. MARR. Jean de Petric, néoplatonicien des XI[e]-XII[e] siècles). — Saint-Pétersbourg, 1909, in-8°, 61 p. (extrait des Записки восточнаго отдѣленія имп. русск. арх. общества, XIX, p. 53-113).

Comme les Arméniens aux VII[e] et VIII[e] siècles, les Géorgiens ont eu aux XI-XII[e] siècles toute une période de développement philosophique. Malgré quelques travaux, notamment de M. Galust Ter-Mkrttchian et de M. Manandiants, la philosophie arménienne des VII[e]-VIII[e] siècles est encore mal connue, surtout sans doute parce que ce mouvement d'idées

est intimement lié à des discussions théologiques et que les mékhitharistes (catholiques) qui ont été les premiers fondateurs de la philologie arménienne n'ont pas eu de goût à mettre en évidence une période où l'église arménienne est en lutte violente contre les partisans du concile de Chalcédoine, et où la question de ce concile est présente dans tous les écrits arméniens ; il y a là un objet d'études capital, et qui domine toute l'histoire de la littérature et de la pensée arméniennes et même l'étude du vocabulaire aussitôt après l'époque classique ; car cette philosophie a créé une foule de mots nouveaux, pour la plupart artificiels. La période de philosophie géorgienne est plus mal connue encore. Le savant professeur d'arménien de S.-Pétersbourg, M. Marr, qui est en même temps un maître dans la philologie géorgienne et qui a publié déjà quantité de textes inédits, étudie maintenant un des initiateurs du mouvement philosophique géorgien, Jean de Petric.

Petric était un monastère, fondé en 1083 en Macédoine, par un membre d'une famille arménienne géorgisée, Grégoire Bakurian, pour les Géorgiens, et qui excluait les Grecs. Ce monastère était hostile au concile de Chalcédoine, ce qui concorde avec son origine semi-arménienne. Jean de Petric a eu une activité littéraire assez variée. Entre autres ouvrages, il a fait une traduction géorgienne de Proclus, qui a été à son tour traduite en arménien peu après par un moine nommé Siméon. M. Marr publie et traduit des morceaux importants de ces deux traductions, géorgienne et arménienne. La traduction arménienne est précieuse parce qu'on en a un manuscrit postérieur de quelques années seulement au travail même de Siméon.

M. Marr situe Jean de Petric dans l'ensemble dont il fait partie, d'abord au point de vue géorgien, mais aussi par rapport à l'Arménie et à Byzance. L'influence arménienne sur Jean de Petric ne se traduit que par quelques particularités de vocabulaire, qui n'attestent même pas une influence directe (v. p. 43). Ce qui est plus important, c'est que l'œuvre de Jean de Petric fait partie de tout un mouvement philosophique qui s'est produit à Byzance à son époque ; M. Marr indique comment ce philosophe géorgien se relie à une série de philosophes byzantins de l'époque des Comnènes. On voit ici, une fois de plus, comment on ne peut avoir une idée juste du mouvement des idées à Byzance que si l'on tient compte des populations voisines qui prenaient part à ce mouvement, et auxquelles Byzance a dû si souvent un renouveau de forces et des recommencements d'activité. Le mémoire très érudit de M. Marr ne vaut pas seulement par les résultats déjà si intéressants qu'il

apporte ; il est aussi très suggestif ; car on y découvre une quantité de faits qui appellent une étude attentive et promettent de véritables trouvailles à ceux qui auront les connaissances nécessaires pour les utiliser.

A. MEILLET.

D[r] ALBERT HUYSKENS. — **Quellenstudien zur Geschichte der heiligen Elisabeth Landgraefin von Thüringen.** — Marburg, Elwert, 1908, VIII-268 p. 8°.

La majeure partie de ce travail a été publiée déjà dans le tome XXVIII du *Jahrbuch* de la *Goerres-Gesellschaft*, pour le sept centième anniversaire de la naissance de sainte Elisabeth de Thuringe. L'auteur en le remettant au jour sous forme de volume l'a enrichi de plusieurs documents inédits et d'une série de renseignements divers dus au concours bienveillant de nombreux savants allemands et étrangers. Il nous donne la bibliographie critique de cette littérature spéciale, étudiant les divers auteurs qui ont retracé la vie de la sainte, depuis Césaire de Heisterbach et Thierry d'Apolda jusqu'à M. de Montalembert et autres contemporains, et nombre de biographies pour le moment encore anonymes et retrouvées un peu partout. Il examine aussi les sources d'autre nature, comme les *Dépositions des quatre Servantes*, le *Processus et ordo canonizationis beate Elyzabet*, les enquêtes des commissaires pontificaux, les collectanées des Bollandistes et jusqu'aux chansons populaires du temps. Mais les pièces les plus intéressantes de son recueil sont évidemment les procès-verbaux encore inédits, qui rendent compte des dites enquêtes, ordonnées par Grégoire IX. Il y a là d'abord un rapport de l'archevêque Sigefroi de Mayence, de l'abbé Raymond d'Eberbach et de maître Conrad de Marbourg au pape, sur la vie et les miracles de la sainte, de février 1233 (p. 151-239) ; puis un rapport au Saint-Siège de l'évêque Conrad de Hildesheim et de l'abbé Hermann de Georgenthal sur les témoignages recueillis par eux sur la vie et la mort de la jeune landgravine [1], en

1) En discutant certains points de la légende, M. Huyskens démontre (p. 57-66) que sainte Elisabeth n'a pas été chassée de la *Wartbourg*, comme le veut la tradition postérieure, mais du château de *Marbourg*, par le bailli et la noblesse des environs (1228) ; c'est alors qu'elle fonda l'hospice, près duquel s'éleva l'église où elle repose, la *Grabeskirche*, l'un des plus beaux joyaux de l'art allemand au moyen âge.

janvier 1235 (p. 110-140); enfin un nouvel examen des miracles de sainte Elisabeth fait à cette même date, par l'archevêque de Mayence et l'abbé de Georgenthal (p. 242-266). On sait qu'elle mourut à vingt-quatre ans, en 1231 et qu'elle fut béatifiée par Grégoire IX en juin 1235, à la suite des rapports que ses commissaires lui avaient adressés. On a bien de la peine à se faire aujourd'hui une idée un peu nette de ces états d'âme du XIII° siècle et loin d'être touchés de certains gestes, nous sommes tentés de trouver odieux ce Conrad de Marbourg, qui amenait sa pénitente à s'accuser d'éprouver de l'affection pour son petit enfant de dix-huit mois (p. 137), pervertissant ainsi le sentiment le plus pur, l'amour maternel. Nous sommes tentés de hausser les épaules quand on nous apprend (p. 107) qu'un jour il coula des ossements desséchés de la bienheureuse Elisabeth assez d'huile pour qu'un prêtre, accompagnant en son pèlerinage la comtesse de Waldenberg, ait pu en remplir 3 flacons [1]. Que dire surtout de la longue théorie de boiteux, bossus, graveleux, paralytiques, herniaires, épileptiques, cancéreux (p. 230), hydropiques (p. 211), aveugles (p. 224), muets (p. 208), qui viennent affirmer qu'ils ont été guéris par l'invocation de sainte Elisabeth en l'attouchement de ses reliques? Des témoignages pareils sont produits non seulement par des noyés (p. 196), mais même par des pendus (p. 255).

Il faut bien laisser à la foi — dirais-je à la crédulité? — d'un chacun d'accepter ou de repousser de pareils témoignages qui, même dans le cas de ces rapports officiels, laissent une certaine impression de sincérité subjective. L'auteur, en reproduisant ces textes n'en a pas discuté la valeur historique. Mais puisqu'il prépare une *Histoire de Sainte Elisabeth*, il sera curieux de voir ce que son esprit, suffisamment critique, laissera subsister de ces pieuses légendes ou comment il s'y prendra pour en démontrer la réalité.

Rod. Reuss.

Lelio della Torre. — **Scritti Sparsi.** — Padova, 1908, 2 vol. gr. 8°, t. I, XVI-556 p.; t. II, XVIII-494 et CXIV pages.

Il est un seul pays, en Europe, d'où les Juifs n'ont jamais été totale-

1) On s'étonne un peu que les pèlerins zélés qui vinrent de bonne heure affluer à Marbourg, aient pu si facilement manier les restes de la sainte. Nous apprenons que la dévotion sacrilège de certains fidèles alla jusqu'à les mutiler (*summitatem mamillarum... pro reliquiis sibi servabant*, p. 139).

ment exilés : c'est l'Italie. On le croirait à peine, si l'histoire ne l'attestait formellement. Dans le siège même de la Papauté, tantôt par humanité, tantôt par tolérance, tantôt par calcul, les adeptes de la religion juive ont pu vivre plus ou moins tranquilles.

Malgré cet état favorable, les Juifs italiens n'ont pas brillé comme leurs frères de Provence ou d'Espagne : au temps de R. Jacob Tam, Français de Rameru au XII[e] siècle, un homéliste avait bien dit par réminiscence biblique (Isaïe, II, 3; Michée, IV, 2) : « De Bari sort la Loi, et la parole divine émane d'Otranie » ; mais c'était un simple compliment, puisqu'au moyen-âge, ils n'ont guère rendu de services littéraires. Il n'a pas surgi parmi eux de grands penseurs, d'esprits hardis, de poètes éminents, jusqu'aux temps modernes.

Depuis le XVI[e] siècle, plus ou moins adonnés au mysticisme et aux superstitions, trop soumis à l'influence des écrits cabbalistiques, les Juifs italiens ne sortent de cette fâcheuse torpeur qu'au commencement du XIX[e] siècle, sous l'heureuse impulsion de trois de leurs éducateurs : Isaac Samuel Reggio, Samuel David Luzzatto, Lelio della Torre. Laissant pour le moment de côté les deux premiers, arrêtons-nous au dernier d'entre eux, dont les fils viennent de réunir, en une publication de deux forts volumes, les œuvres éparses et la longue série d'articles disséminés dans plus de quinze recueils périodiques et conçus en toutes langues.

Lelio della Torre était un homme très avancé pour son temps, tour à tour poète, historien, littérateur, polémiste, orateur, philologue, traducteur, philosophe, et même un peu casuiste par atavisme. Il était né à Cunéo, dans le Piémont, le 11 janvier 1805. À peine âgé de deux ans, il perdit son père Salomon Iehiel (Michel) Raphael Cohen, grand rabbin de cette même ville. Il fut élevé d'abord par son grand-père maternel, Michel Vita Trèves, grand rabbin à Casale-Monferrato, puis — après le décès de ce savant, en 1812 — par son oncle Sabbataï Elhanan Graziadio Trèves, rabbin dans diverses villes du Piémont, à Asti, et plus tard à Turin : chez celui-ci il a vécu jusqu'en 1820.

Dès l'âge de quatre ans, durant l'office religieux à l'Oratoire de Casale, il lisait la *Haftarah*, ou un chapitre des Prophètes, qu'il est d'usage de réciter dans la synagogue après la lecture sabbatique d'une section du Pentateuque ; il arriva un samedi qu'à ce moment, des gens de l'auditoire ne se tenaient pas bien tranquilles ; l'enfant, avant de commencer sa récitation, dit alors aux assistants : « Si vous voulez que je lise, faites silence. » Cette anecdote montre comment, dès l'enfance,

Della Torre avait son franc-parler : ce qui est devenu plus tard un des traits de son caractère. — A six ans, il savait traduire les livres les plus difficiles de la Bible ; à huit ans, son oncle le conduisait à l'école, où l'élève écrivait déjà en hébreu avec une facilité peu commune. A neuf ans, il composa, dans ce même langage, un sonnet non dépourvu de mérite, inséré à la fin de son recueil de poésies hébraïques, publié en 1869 : c'est une apostrophe à un compagnon d'études, et à treize ans pour célébrer sa majorité religieuse, il a écrit un autre sonnet, déjà meilleur que le précédent, paru en tête du susdit recueil. Ce sonnet est un hommage à son oncle, qui l'avait recueilli et lui avait tenu lieu de père.

Cependant, l'oncle n'avait pas pu se consacrer à l'éducation de son neveu autant qu'il l'aurait voulu ; il avait dû se contenter de le faire assister aux leçons, qu'en raison de ses fonctions pastorales, il donnait aux enfants de sa communauté. Cette circonstance a peut-être influé sur la spontanéité de sentiments chez l'adolescent et sur son indépendance religieuse. Or, l'instruction était alors presque limitée à la traduction du Pentateuque et de quelques parties historiques de l'Écriture, avec commentaire de Raschi, outre les traités rituels de Karo et une Chrestomathie de légendes talmudiques, tandis que la partie profane du programme scolaire était réduite à des éléments de grammaire italienne.

Heureusement, le jeune homme avait un tel sens inné de la philologie, nourri et développé par les livres qui composaient la bibliothèque de son oncle, qu'à quinze ans il écrivait l'hébreu en prose et en vers, avec une pureté admirable de langue et une singulière vigueur de style[1].

A cette époque, pour le treizième anniversaire du décès de son père, se place un très beau sonnet, composé par le pauvre orphelin en souvenir de son deuil. Son habileté à versifier en tout genre fut vite connue en ville et aux alentours, si bien que de toutes parts on le sollicitait.

En même temps, ses connaissances linguistiques s'étendaient. Non content d'avoir acquis par voisinage des notions de français et d'allemand, il voulut apprendre aussi le latin et même un peu de grec, malgré les préjugés du temps, qui s'opposaient alors à cette étude profane, préjugés nés seulement après l'exil des Juifs d'Espagne, dont les rabbins avaient su placer l'étude des sciences et des lettres profanes au même niveau que les études talmudiques. Là également, l'isolement fortuit a pu concentrer sa pensée, ou faire surgir des idées de progrès et de libéralisme.

1) S. Iona, Biographie de Della Torre, dans le *Corriere israelitico*, t. X, 1871.

Un jour, à Asti, pour pouvoir tranquillement étudier le latin, il refuse d'aller se promener avec la famille de son oncle, et, son livre à la main, s'étant assis sur les gradins d'une échelle, des gamins jouant et courant dans la cour voisine firent basculer l'échelle de si malheureuse façon, que le jeune homme tomba et se cassa la jambe. Cette mésaventure ne le découragea pas et ne l'empêcha pas de traduire en excellent hébreu maintes fables de Phèdre, des odes d'Horace, puis avec une singulière maîtrise et un grand bonheur d'expression l'épître latine de Marc Antoine Mureto à son frère. Les obstacles qu'il lui a fallu surmonter, pour conserver à la traduction le même mètre et le même nombre de distiques que dans l'original, outre la merveilleuse fidélité et la beauté de la version, prouvent quelle a été l'habileté du jeune Della Torre dans les deux idiomes si distincts l'un de l'autre ; de plus, elles lui assignent encore une place très distinguée parmi les traducteurs italiens aussi bien que parmi les plus notables hébraïsants.

En 1828, Della Torre avait obtenu le diplôme du premier degré rabbinique, aussi aisément qu'il eut le grade de grand rabbin en 1832 ; mais, quelle que fût sa passion pour la littérature juive, il était réfractaire à l'exercice pratique du sacerdoce rabbinique, et il résista longtemps aux incitations qui lui furent adressées d'accepter tel ou tel poste de rabbin effectif. Certainement, les conditions matérielles du rabbinat furent partiellement cause d'une telle répugnance, car maintes fois il déclina, dans les petites communautés, des fonctions assez humbles pour lui laisser des loisirs ; mais il faut surtout mettre en ligne de compte qu'outre la faculté pour Della Torre de rester libre dans l'enseignement, subsistait pour lui le désir de continuer ses études sur place. Devant cette persistance des refus, il arriva même que des membres de sa famille lui demandèrent, certes ironiquement, s'il attendait qu'un poste fût spécialement créé pour lui. Cet espoir, pourtant, se réalisa, puisqu'en 1827 il fut nommé rabbin-adjoint à Turin, de même qu'au bout de quarante-deux ans, presqu'au déclin de sa vie, il a occupé durant quelques mois le siège rabbinique à Padoue, durant la vacance de cette fonction à la mort du grand rabbin Léone Osimo[1].

Lorsqu'en 1829, S. D. Luzzatto eut fondé le Collège rabbinique territorial établi à Padoue, il appela auprès de lui le jeune rabbin et profes-

1) Ce rabbin, dont le prénom italien était Leone, devait s'appeler en hébreu Juda Arieh. Or, on se demande si ce n'était pas le disciple et gendre (muni des mêmes nom et prénoms) de S. D. Luzzatto. Voir mon *Rapport sur les inscr. d'Espagne*, p. 113 et 126.

seur avec lequel il avait maints points de contact. Della Torre vint y professer le Talmud, l'homilétique et la théologie pastorale, situation qu'il conserva désormais jusqu'à sa mort.

Cette fondation, qui avait coûté de longs efforts, répondait à la résolution prise par le Souverain dès le 29 janvier 1820. Suivant le décret de l'empereur d'Autriche, dont le pays relevait alors, nul ne pouvait être élu rabbin d'une communauté en Lombardo-Vénétie s'il ne possédait les connaissances requises, et si, en outre, il n'était pourvu d'une suffisante culture littéraire. La première école de ce genre en Europe, ainsi fondée, prouvait de quel esprit étaient animés ses créateurs, ou initiateurs, représentant des gens désormais mûrs pour l'émancipation.

Aux multiples enseignements de Della Torre, correspondent des publications encore plus nombreuses. Pourtant, malgré sa grande aptitude, malgré la justesse de sa critique, malgré l'ampleur de ses vues, en dépit de sa rare maîtrise dans l'art si difficile d'écrire, notre auteur n'a pas, il est vrai, rédigé une de ces œuvres de longue haleine qui immortalise un nom; mais, dans ses travaux divers, si variés, mille germes de sujets sont comme semés à profusion. Le défaut matériel d'unité dans tous ces travaux, plutôt de forme que de fond, a sans doute sa cause initiale dans les nombreuses occupations de ce maître et les adversités de sa vie. Il faut encore noter combien son caractère était ardent, par conséquent peu approprié à marteler, dans un même cadre, une seule et même idée, élaborée patiemment, méditée et développée, finalement exposée durant de longues années. La remarque avait été faite peu après son décès; mais c'était une simple expression de regret, non une critique.

Cependant, il a conçu le plan d'un grand travail d'ensemble; il l'a même entamé dans sa série de « Pensées sur les lectures sabbatiques du Pentateuque »; mais il n'a pas pu concentrer sur ce sujet toute son activité, arrêtée trop tôt par le destin.

D'autre part, au point de vue politique, bien qu'il eût des attaches scientifiques et littéraires avec des journalistes allemands, les malheurs de la France en 1870-71 l'ont vivement affecté; car il éprouvait une profonde reconnaissance pour la nation qui avait aidé l'Italie à secouer le joug étranger, de même que, dès 1848, il avait déclaré ses sentiments de patriote italien dans le discours qu'il avait alors prononcé, sous le titre de « Notre passé »[1].

1) *Studio biographico intorno a Lelio della Torre*, en tête du t. I des *Scritti sparsi*, p. 76.

Lorsqu'il fut atteint de la maladie qui devait l'emporter, pressentant que sa fin n'était pas éloignée, au lieu de se reposer, il se mit à l'œuvre avec acharnement, encore plus infatigable qu'auparavant, dressant par fiches le catalogue de sa bibliothèque, pour que la partie hébraïque et juive passât entière à un séminaire rabbinique, et il s'éteignit le 9 juillet 1871.

Sa ville natale honora sa mémoire, en inscrivant son nom sur la tablette de bronze encastrée dans la pierre monumentale qui orne l'Atrium du palais municipal, parmi les noms des citoyens qui ont le mieux illustré l'Italie.

Donc, on peut résumer les occupations de Della Torre en deux termes : enseigner et étudier. C'est sous cette impression qu'il a écrit lui-même son épitaphe, disant qu'« il a combattu pour le Judaïsme et pour ses adhérents. A l'Institut rabbinique de Padoue, il a enseigné le Talmud et les règles rituelles près de quarante-deux ans. Il a supporté de grandes souffrances et éprouvé peu de joies : non par soif de louanges, mais pour défendre le vrai et le juste, il a parlé, il a agi, il a écrit. Il s'est éteint en aspirant à la vie immortelle ».

Lorsqu'il s'est complu à rédiger sa propre épitaphe, il devait savoir formuler ces sortes d'inscriptions, puisque, dans ses œuvres complètes, on trouve 18 épitaphes en italien[1] et autant en hébreu[2], tout en se livrant à la rédaction de ses articles variés. Les uns ont été donnés à des périodiques hébreux, savoir au *Kérem Hémed*, *Ha-Nescher*, *Bikkuré 'Ittim Hadaschim*, *Oçar nehmad*, *'Ibri Anokhi*, et aux *Kokhé Içhak*. D'autres articles, en langues modernes, ont paru soit dans les périodiques italiens « Annuario della famiglia israelitica », « Annuario israelita italiano », « Corriere israelitico », « Educatore israelitico », « Osservatore israelita », « Vessillo israelitico », « Gazetta di Venezia », « Cronaca israelitica » de Corfou, soit dans les périodiques allemands « Ben-Chanania », « Allgemeine Zeitung des Judenthums », « Jüdisches Volksblatt », soit même en français, dans les « Archives israélites », en grand nombre.

Presqu'en même temps, il a successivement publié : 1. « Cinque discorsi », Padova, 1834. — 2. « Della Condizione degli Ebrei sotto l'impero germanico, nel medio evo ». Ibid., 1842. — 3. « I Salmi, volgarizzati

1) T. I des *Scritti*, p. 539-556.
2) T. II, p. XCVII-CXIV.

sul testo massoretico, ed illustrati con argumenti e note ». I. Vienne, 1845. — 4 « Formulario delle preghiere, ad uso degli Israeliti di rito tedesco. Testo e traduzione ». Ibid., 1846 (nouv. édition, Livorno, 1905). — 5. « Orazioni per ordinazioni rabbiniche ». Venezia, 1852. — 6. « Note ai Salmi », Fascicolo I. Padova, 1854. — 7. « La parola israelitica. Orazioni tre, seguite da una quarta e precedute da un discorso preliminario ». Ibid., 1858. — 8. « Orazioni due per ordinazioni rabbiniche ». Pad., 1863. — 9. « Poésies hébraïques[1] » (titre français). Ibid. 1868 (les 16 dern. pages sont de 1870). — 10. « Iscrizione sepulcrali » Ib. 1870. — 11. « Sull' Inferno di Dante, fatto ebraico; lettere due ». Pad. 1871. — 12. « Pensieri sulle lezione sabbatiche del Pentateuco ». Ib. 1872. — 13. Enfin, en 1879, il y a déjà 30 ans, la famille du professeur publia ses « Orazioni postume », contenant p. 189-202 une autobiographie de l'auteur.

Dans cette liste d'œuvres on regrettera de ne pas trouver, réunis en un petit volume spécial, les discours relatifs à la femme juive. C'est un sujet pour l'exposé duquel Della Torre a eu le mérite de l'initiative et deux de ses appréciateurs l'ont reconnu, dans leurs articles critiques, dès que ces discours ont été prononcés. Cependant, à cette énumération déjà fort respectable, se joignent de multiples articles, suggérés par les événements quotidiens. On voit ainsi quel assidu journaliste Della Torre eût fait, s'il l'avait voulu. Du reste, il avait conçu le projet d'une Revue périodique : il en avait tracé le programme, que ses fils ont édité pour la première fois, conjointement avec un projet de bibliothèque israélite italienne pour les familles et pour les écoles.

Il est par conséquent très heureux que les fils de cet écrivain aient publié à titre de *Reliquiae*, ses pensées, ses vues, ses opinions : ils ont bien fait de les classer sous les douze rubriques suivantes, réparties entre les deux volumes de la publication : t. I : 1. Études critiques et religieuses ; 2. Polémique ; 3. l'*Inferno* du Dante en hébreu ; 4. Philologie ; 5. Traductions de l'hébreu ; 6. La femme israélite ; 7. Allocutions ; 8. Épigraphie. T. II : 9. Critique littéraire ; 10. Histoire ; 11. Biographies et nécrologies ; 12. Oraisons funèbres. Enfin, œuvres écrites en hébreu.

Dans ses écrits hébreux, l'auteur a déployé de l'originalité, bien plus que dans son homilétique, ou discours de circonstance. La plupart des

1) Elles ont été analysées et appréciées par Mario Tedeschi : *Corriere*, t. VII, p. 70 et suiv.

allocutions ont été écrites à propos d'ordinations rabbiniques : elles ont surtout pour but de tracer les devoirs du ministre de la religion. Sept oraisons ont été rédigées pour des fêtes solennelles, et deux seulement ont été conçues pour être récitées plus tard : 1° celle qui porte en épigraphe les mots : « Cœur nouveau, esprit nouveau », dite à Vérone pour répondre à l'invitation de la communauté juive ; 2° celle qui est intitulée « Notre passé », prononcée à Padoue, lorsque provisoirement Della Torre remplit les fonctions vacantes du rabbinat.

Toutes ses allocutions ont été publiées par ses fils en 1878. En outre, il a écrit d'office l'oraison funèbre pour l'Empereur François I, puis pour les rabbins David Salomon Pardo et Leone Osimo [1]. Il a rédigé l'éloge funèbre de Sabbato Graziadio Trèves, mort subitement à Turin, de même que par initiative privée, il a prononcé l'oraison funèbre de son collègue Samuel David Luzzatto. Au lieu de ce pieux discours, que n'avons-nous son appréciation critique du rôle de son contemporain ! Combien il eût été intéressant de le connaître, pour éclairer ce chapitre de l'histoire religieuse !

Une autre circonstance favorable à des explications nettes et précises, s'était présentée : le professeur d'éloquence sacrée les a éludées ; il a préféré se maintenir dans une réserve assurément prudente, mais que l'histoire de la pensée libre déplore : ceci soit dit à propos de deux curieux fragments de sa lettre du 12 août 1845, à un Français, qui lui avait offert son sermon ; ces fragments serviront aussi à mettre en lumière la tolérance, l'esprit d'équité et le rare bon sens de Della Torre qui s'exprime en ces termes :

« Permettez-moi de vous observer que je ne comprends pas dans quel but vous avez fait, dans un sermon, de la polémique contre le christianisme. Ne craignez-vous pas qu'on vous accuse à votre tour d'intolérance ? Le temps des disputes religieuses est passé, et il n'est pas bon de le renouveler. D'ailleurs pardonnez-moi, mais le christianisme d'aujourd'hui n'est plus celui du moyen âge, et il n'est pas plus que le mosaïsme une religion de sang. Gardons-nous bien de devenir injustes. Défendons notre religion, sans attaquer celle d'autrui ; démontrons-en la beauté et la sublimité ; mais évitons avec soin toute odieuse et inutile comparaison...

« Vos projets de réforme religieuse sont sages et généreux, ils témoignent de votre amour sincère et profond pour la religion de nos pères. Je ne vous dirai

1) A identifier peut-être avec Juda Arieh Osimo, disciple et gendre de S. D. Luzzatto.

pas jusqu'à quel point je partage vos opinions et vos principes, ni quelles objections on pourrait faire à la réforme telle que vous l'entendez; mais je ne vous cacherai pas non plus que cette importante et délicate question n'est pas de celles que l'on puisse traiter en chaire; c'est exciter sans but les passions du vulgaire, c'est jeter dans la communauté la semence de la discorde, du schisme et du doute. Les questions de cette nature, on doit les méditer dans le silence du cabinet, et il ne faut pas les livrer au public, jusqu'à ce que les savants et les théologiens soient d'accord sur les réformes à introduire ».

M. Michel Della Torre, dans son *Studio biografico* (en tête des *Scritti sparsi*, t. I, p. 32), nomme Rabbin « Auguste Fabius ». Un tel nom est inconnu dans les fastes rabbiniques de France. Des velléités de réforme, à ce moment, se sont en effet produites; un Lyonnais, non rabbin, mais marchand de broderies, a prononcé et publié un discours de polémique, qui n'avait rien de pastoral et que les antisémites ont exploité pour les besoins de leur cause.

En somme, tous ces écrits dénotent une grande élévation d'esprit; ils montrent quelle largeur de pensée guidait la plume de notre écrivain.

Moïse Schwab.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Stanley A. Cook. — **The Religion of ancient Palestine** in the second millenium B. C. Un vol. pet. in-8° de viii-122 pages. — Londres, A. Constable, 1908. Prix : 1 shilling. — C'est à la lumière des inscriptions et des fouilles récentes en Palestine que l'auteur présente au grand public ce tableau rapide de la religion palestinienne antérieure à l'époque israélite. Le culte des pieux et des pierres, les rites sacrificiels, les pratiques funéraires, le monde des esprits et celui des dieux sont passés en revue surtout d'après les découvertes de Gézer. Peut-être aurait-on pu, même en aussi peu de pages, pénétrer plus intimement dans les conceptions religieuses de ces Cananéens, mais l'exposé est clair, exact et n'appelle que des observations de détail. M. Cooke croit, à la suite de M. Flinders Petrie, que le sanctuaire de Serabit el-Khadem au Sinaï est mi-sémitique mi-égyptien : l'influence sémitique est fort douteuse. Il met aussi quelque complaisance à retrouver un *simulacrum Priapi* dans certain bétyle de Gézer. Pourquoi ne pas donner aux premiers occupants de ce site le qualificatif de néolithiques?

René Dussaud.

S. R. Driver. — **Modern Research as illustrating the Bible** (The British Academy, Schweich Lectures 1908). Un vol. in-8° de viii et 95 pages avec planches et gravures. — Londres, Henry Frowde, 1909. Prix : 3 shillings net. — Cet ouvrage réunit trois conférences du savant professeur d'Oxford. La première fait l'historique des recherches archéologiques en Orient pendant le xix° siècle et les deux suivantes traitent de Canaan d'après les inscriptions et les fouilles. Les études bibliques ont été complètement renouvelées par les découvertes qui ont surgi au cours des fouilles de Mésopotamie, d'Égypte et de Syrie. Ainsi, les Annales des rois d'Assyrie, la stèle de Mésa, les papyrus d'Éléphantine etc. ont rectifié ou confirmé les données historiques contenues dans la Bible ; la découverte des tablettes de la Création et du Déluge ont établi l'origine babylonienne des mythes correspondants de la Genèse ; le code d'Hammourabi a fourni un terme de comparaison instructif à l'ancienne législation israélite ; la stèle de Menephtah ne résout pas la question de l'Exode, mais elle offre un point de départ fixe. Les fouilles de Palestine ont apporté un contingent important de renseignements ; toutefois, les plus intéressants ne visent pas l'histoire israélite et juive, mais l'époque cananéenne. Le volume de M. Driver, aussi sûrement documenté qu'agréable à lire, vient à

point pour jeter un coup d'œil d'ensemble sur tous les résultats acquis puisqu'on annonce que les fouilles de Gézer, celles qui grâce à la persévérance et à l'habileté de M. Macalister ont le plus fourni, sont définitivement closes.

R. D.

Raymond Weill. — **La presqu'île du Sinaï.** *Étude de géographie et d'histoire* (171e fasc. de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*). Un vol. in-8 de IX-380 pages avec cartes et planches. — Paris, H. Champion, 1908. Prix : 15 fr. — L'auteur du *Recueil des Inscriptions Égyptiennes du Sinaï* (1904) était bien désigné pour accompagner, en 1904-1905, M. Flinders Petrie dans son exploration du versant occidental de la péninsule sinaïtique. Au cours de ce voyage, M. Raymond Weill a recueilli les éléments de l'ouvrage que nous annonçons et dans lequel il reprend sur de nouvelles bases son premier essai géographique et géologique. Cette partie du Sinaï a joué un tel rôle dans l'histoire religieuse que l'on doit une attention particulière à tout ce qui peut mieux nous la faire connaître. C'est une fortune particulière que cette étude ait été entreprise par un savant dont la compétence s'étend à des domaines aussi éloignés que l'égyptologie et la géologie.

Nous ne pouvons ici que signaler rapidement quelques résultats intéressants. Dans le paragraphe sur « les confins maritimes et terrestres de la péninsule », on établit la concordance du texte biblique *Exode*, XV, 22-27, avec la description d'Agatharchide. Dans celui sur « la zone minière du versant occidental », on trouvera la description des stèles du Sarbout portant, gravés sur les quatre faces, des textes hiéroglyphiques contenant une invocation religieuse et le compte-rendu d'une expédition minière sous la forme d'un état nominatif plus ou moins détaillé des personnes au bénéfice desquelles la formule était prononcée. M. Petrie y reconnaît un type assez différent de la stèle plate usitée en Égypte : il y voit des *bet-el* ou pierres dressées des cultes sémitiques. Nous craignons qu'il n'y ait là une confusion entre la stèle votive et le bétyle proprement dit qui servait au culte en incorporant la divinité. Dans le chapitre sur « le Massif méridional » sont étudiés les établissements religieux et les ruines de la période chrétienne, Pharan antéchrétien, le Sinaï biblique et le Sinaï de la tradition chrétienne moderne, l'histoire des établissements chrétiens et, du plus important d'entre eux, le couvent de Sainte-Catherine.

M. Weill montre clairement la complication des légendes touchant l'Exode, en s'appuyant notamment sur Wellhausen et Ed. Meyer. Il repousse, toutefois, la localisation proposée par ce dernier du Sinaï à l'est du golfe d'Akaba et admet que l'Horeb d'une des sources bibliques est identique au Sinaï de l'autre. Cet exposé copieux et fortement documenté est suivi d'une très utile bibliographie historique où l'on trouvera l'histoire des voyages dans la péninsule et des recherches géographiques dont elle a été l'objet.

R. D.

C. Piepenbring, docteur en théologie. — **Jésus historique**, *Bibliothèque de critique religieuse*, t. XXVI-XXVII. — Paris, Librairie critique Émile Nourry, 1909, 1 vol. in-12 de 196 pages. Prix : 2 fr. 50. — Les personnes, plus nombreuses qu'on ne le pense parfois, qui ont été troublées par les récentes discussions critiques relatives à l'histoire évangélique et qui ne sont pas en état de se faire en la matière un jugement personnel trouveront en M. Piepenbring un guide sûr et bien informé. Sa brochure constitue un excellent résumé de l'état actuel de la critique évangélique. S'inspirant des travaux de Weiss, de Harnack et de Loisy, les rectifiant là où cela est nécessaire, M. P. analyse d'abord les documents puis dans une seconde partie expose l'histoire du ministère de Jésus. Il faut souhaiter bien des lecteurs à cet excellent petit livre.

Maurice Goguel.

Etienne Giran. — **Jésus de Nazareth.** *Notes historiques et critiques*, 2e édition. — Paris, librairie Émile Nourry, 1909, 1 vol. in-12 de 206 pages. Prix : 2 fr. 50. — C'est aussi un résumé des travaux modernes que ce petit volume que M. Giran publie comme *Manuel scolaire de critique et d'histoire concernant Jésus de Nazareth*. Le livre donne une assez fausse impression de l'état actuel de la science. Il apporte des conclusions beaucoup trop absolues et ne laisse que bien rarement deviner qu'il y a des questions encore pendantes.

Maurice Goguel.

Ad. Harnack. — **Die Apostelgeschichte, Untersuchungen.** — Leipzig, 1908, 1 vol. in-8 de 226 p. — Dans ce troisième volume de ses *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*, M. Harnack revient sur la thèse soutenue par lui dans son premier volume, celle d'après laquelle le médecin Luc, compagnon de Paul serait l'auteur du troisième évangile et du livre des Actes. Il s'efforce de réfuter les objections faites à la composition du livre des Actes par un compagnon de Paul. M. Harnack fait remarquer lui-même que sa critique diffère radicalement d'esprit et de méthode de celle d'un homme comme M. Zahn dont les conclusions sont cependant presque identiques aux siennes. On trouvera dans cette étude du célèbre professeur de Berlin des recherches de détail qu'il est difficile de résumer, mais qui s'imposent à l'attention de quiconque veut se faire une idée personnelle sur le problème du livre des Actes.

Maurice Goguel.

Darwell Stone. — **A History of the Doctrine of the Holy Eucharist.** — London, Longmans, Green and Co, 1909, 2 vol. in-8 de 410 et 654 p.

Prix : 30 sch. — L'ouvrage de M. Darwell Stone, avec son total de près de 1100 pages est à la fois trop long et trop court, trop long pour un résumé, trop court pour une histoire détaillée de la doctrine de l'eucharistie. Les diverses parties en sont en outre mal proportionnées. Sur les 650 pages que l'auteur emploie à exposer l'histoire de l'eucharistie depuis les origines de la Réformation jusqu'à nos jours, 440 sont consacrées à la théologie de langue anglaise. Il y a par contre de singulières lacunes. Les noms de théoriciens de l'eucharistie comme Ebrard, Kahnis, Lobstein ne se trouvent pas dans le livre de M. Stone. L'auteur n'a pas non plus su utiliser comme il le fallait les travaux dont il aurait pu s'aider. L'histoire des dogmes de Harnack n'est citée que deux fois, celle de Loofs ne l'est pas et pour nous en tenir à la période des origines, on ne trouve pas mention des travaux de Jülicher, Spitta, Andersen, Hoffmann, Goetz, Schweitzer, Jean Réville, etc. Si l'auteur avait consulté les livres des savants que nous venons de nommer, il aurait constaté sans doute que le problème de l'histoire de l'eucharistie dans l'Église primitive est infiniment plus complexe qu'il ne parait s'en douter.

Maurice Goguel.

Em. de Stoop. — **Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain.** — Gand, E. van Goethem, 1907. Un vol. 8° de VIII-147 pages. — Récemment M. de Stoop a rendu compte ici même du premier fascicule des *Recherches sur le manichéisme* publiées par M. Fr. Cumont et il apparait que les investigations de M. de Stoop ont été en plusieurs points orientées par l'exemple du savant professeur de Gand. Mais M. de St. garde en ses recherches de détail une absolue indépendance de méthode et de conclusions.

M. de St. — on le lui a reproché, à tort, selon nous — estime que la question du manichéisme primitif ne saurait être déjà traitée d'ensemble. Du syncrétisme que le manichéisme lui parait être, l'ample documentation se fait à notre époque : les fragments de Théodore Bar Khoni, surtout les textes découverts à Tourfan en sont les magnifiques prémisses. M. de St. a résumé et agencé avec beaucoup de sûreté ce que l'on sait sur la situation du manichéisme et ses modes de diffusion dans l'Empire d'Orient. Le même tableau est pour l'Empire d'Occident sensiblement moins complet. Évidemment l'on ne saurait faire grief à M. de St. de l'incertitude dans laquelle il laisse le lecteur au sujet de la question priscillianiste : l'ouvrage à bien des égards définitif de M. Babut est postérieur de quelques mois au livre de M. de St. Sur la question de la répression impériale du manichéisme, M. de St. n'apporte que peu de nouveau après Dufourcq et après Ficker. Il se débarrasse un peu hâtivement du problème des apocryphes latins manichéens. Quant à la survivance proprement manichéenne dans le catharisme, il est bien difficile de la soutenir après les travaux de Conybeare sur les Pauliciens, de Racki sur les Bogomiles, etc. De la cosmogonie manichéenne, rien ou presque rien ne subsiste plus au

moyen âge; la morale cathare de rédemption et la liturgie qui lui est consécutive n'est pas propre au manichéisme pur, et le dualisme, fondamental dans la doctrine de Mani, est parfois réduit dans l'albigéisme médiéval à une simple croyance presque catholique à l'intervention de Satan dans les actes des hommes.

La thèse de M. de Stoop est, cela va sans dire, souvent en contradiction avec celle de M. Dufourcq : M. de Stoop voit dans le manichéisme oriental (ce qui est incontestable) et occidental (ce qui l'est moins) une religion dogmatiquement autonome; M. Dufourcq (*De Manicheismo apud Latinos*, Paris, 1900) insiste sur les modalités chrétiennes du manichéisme, fait rigoureux le départ entre l'hérésie chrétienne et le mythe babylonien et mazdéen. Pareillement M. Jean Guiraud (*Questions d'archéologie et d'histoire*, Paris, 1900) a fait ressortir des rapprochements liturgiques qui établissent une connexité assez étroite entre le rituel du catholicisme grec primitif et le rituel cathare et permettent dès lors de contester au néo-paulicianisme médiéval une part de son individualité religieuse. Pour M. de Stoop, le manichéisme est un, qu'il se présente chez Addas, chez Thomas, Hermas, le dux Sébastien, Fauste de Milève, l'Ambrosiaster, les Cathares de Milan ou de Toulouse. C'est « du paganisme pur », une religion qui a sa place propre dans la nomenclature historique et ne saurait être réduite au rang inférieur de secte.

P. Alphandéry.

Liber exemplorum ad usum prædicantium, *sæculo XIII compositus a quodam fratre Minore anglico de provincia Hiberniæ*, ed. A. G. Little. — Aberdeen, Impr. Universit., 1908. Un vol. 8° de xxix-177 p. — C'est le premier volume publié par la *Société anglaise d'études franciscaines* et il lui fait pleinement honneur. Il va presque sans dire que ce premier volume de texte est édité par M. A. G. Little et dans les plus irréprochables conditions scientifiques. Le savant franciscanisant nous donne ce *Liber exemplorum* d'après un ms. unique (B. IV, 19, fol. 21-103) de la bibliothèque de la cathédrale de Durham. L'écriture est du milieu du xiv° siècle. M. Paul Meyer l'avait déjà signalé et étudié dans les *Not. et extr. des Man. de la Bibl. Nat.*, t. XXXIV, I, pp. 399-437. C'est un manuel à l'usage des prédicateurs, et la première compilation de ce genre due à un franciscain qui soit imprimée. Le prologue et la fin manquent. La première partie traite : *De rebus superioribus*, et les matières y sont disposées selon cet ordre de préséance : Le Christ, la Vierge, les Anges, saint Jacques; la seconde partie traite : *De rebus inferioribus*; les matières y sont rangées par ordre alphabétique. L'auteur ne nous est connu que par le peu qu'il nous dit de lui-même au cours de son ouvrage. Le prologue ou la fin eussent pu nous renseigner sur son nom qui nous reste ignoré. Il était Anglais, vraisemblablement du Warwickshire et résida quelque temps en Irlande. Envoyé à Paris pour y étudier, il y connut Roger Bacon et eut pour condisciple (probablement

en 1264 ou 1265) Fr. Bonaventure de Mugello. De retour, il devint *lector* dans le couvent de Cork. Il écrit probablement entre 1275 et 1279.

Ses autorités sont généralement des livres très connus. Parfois ses *exemples* proviennent de son expérience personnelle, de conversations avec ses amis, de sermons qu'il a entendu prononcer. Les ouvrages qu'il a le plus abondamment utilisés sont en premier lieu la Bible et les apocryphes de l'Ancien Testament (il ne paraît pas qu'il ait connu ou du moins employé ceux du Nouveau), la *Gemma ecclesiastica* de Gérard de Barri, les Dialogues de Grégoire le Grand, les Vies des Pères et la Vie de saint Jean l'Aumônier; souvent encore, mais moins fréquemment : la *Summa virtutum* et la *Summa vitiorum* de Guillaume Péraud, l'*Historia Scholastica* de Comestor, le *Liber de Miraculis B. V. Mariae*, etc. Il emprunte aussi à deux collections qu'il appelle *Exempla communia* et *Exempla Deodati*, toutes deux inconnues jusqu'ici. Par contre, M. Little s'étonne à bon droit que l'auteur du présent *Liber exemplorum* semble avoir ignoré Boèce, saint Bernard, Jacques de Vitry, d'usage si courant dans le monde des prédicateurs de son temps.

A part quelques sentences très brèves, le livre consiste en *narrationes*, en *exempla*; très peu de commentaires, de moralisation, et un goût modéré pour l'allégorie.

Il est à remarquer que ce livre ne fait aucune allusion, directe tout au moins, à l'idéal non plus qu'aux légendes ou à la littérature du franciscanisme; il ne porte pas trace d'une jalousie, d'un antagonisme quelconque à l'endroit du clergé séculier ou des autres ordres. Notons-y comme seul trait proprement franciscain l'importance toute spéciale donnée à la légende de Jean l'Aumônier qui de physionomie s'apparente parfois étroitement à celle du Petit Pauvre d'Assise.

P. A.

P. Saintyves. — **Le Discernement du Miracle** *ou le Miracle et les quatre critiques*. — Paris, E. Nourry, 1909. Un vol. 8° de 357 pages. — Il a été rendu compte ici de l'une déjà des deux premières parties de ce livre, parues séparément, en 1907 : *Le Miracle et la critique historique*. *Le Miracle et la critique scientifique* (v. *Revue*, t. LVI, p. 261). L'une et l'autre ont été remaniées et complétées avant d'être réimprimées dans le présent volume, et M. S. leur a donné leur suite logique en deux mémoires qui forment la troisième et la quatrième parties de son ouvrage : *Le Miracle et la critique philosophique* et *Le Miracle et la théologie positive*. Disons que dans ce gros volume se retrouvent les qualités qui apparaissent dans toute production de M. Saintyves : un travail touffu, mais incroyablement riche d'idées et d'aperçus érudits, comme les *Vierges mères* ou les *Saints successeurs des dieux*. C'est la même profusion un peu débordante de questions amorcées, de citations topiques qui

s'engendrent les unes les autres et commandent toujours des développements nouveaux; on songe aux digressions qu'affectionnaient les premiers grands controversistes critiques, aux notes sans cesse accumulées d'un Pierre Bayle. M. S. traite de la théorie du fait miraculeux et de son coefficient religieux non de l'histoire objective de la croyance au miracle. Il recherche avant tout les critères d'un jugement de valeur, et nous ne saurions prononcer ici sur le fond de la controverse qu'il engage ou continue; résumons toutefois ses positions : « J'appellerai fait miraculeux un fait rare ou même unique considéré par celui qui le rapporte comme surpassant les forces de la nature sensible, animée ou inanimée, impliquant par suite l'intervention d'un être surnaturel : diabolique, angélique ou divine et attestant de plus la valeur religieuse d'un personnage, d'une doctrine ou d'une révélation (p. 5)... Le fait miraculeux, pour recevoir une complète appréciation, devra être soumis successivement à l'historien, au savant, au philosophe et au théologien (p. 7)... L'œuvre de la critique historique n'a guère servi qu'à démontrer l'irréalité de la plus grande partie des faits miraculeux... » (p. 350). Pour la critique scientifique « il n'y a que des faits qui, merveilleux ou non, doivent un jour ou l'autre, rentrer dans le cadre des classifications et des explications scientifiques » (p. 351). « Phénoménologie du conscient », la philosophie, quand il s'agit pour elle de juger si un fait relève des intentions générales de la Providence ou d'une intervention particulière de Dieu, est contrainte de s'en remettre à l'intuition religieuse et à la théologie ». « Ici, nouvelle et décisive faillite » (p. 351), car M. S. ne reconnaît dans les nombreux critères fournis par la théologie que des constructions subjectives : critères de moralité sollicités par des gens de parti, affirmations individuelles sans portée générale (pp. 351-352).

P. A.

CHRONIQUE

Les fêtes jubilaires de l'Université de Leipzig. — Dans la dernière semaine de juillet, quelques jours après Genève, Leipzig fêtait l'anniversaire — le cinq-centième — de son Université.

La fondation de l'Université de Leipzig est intimement liée à l'histoire religieuse des peuples germains : elle est née d'une scission entre étudiants de l'Université de Prague, doyenne des universités allemandes ; la « nation de Bohême » y avait au début du xve siècle embrassé la doctrine du recteur Jean Huss. Les Bavarois et les Saxons auxquels se joignirent les Polonais protestèrent avec force de leur attachement à l'Église romaine. Une décision du roi Wenceslas donna le pas dans toutes les délibérations universaires au parti bohémien. Le vieil antagonisme entre Tchèques et Allemands n'attendait qu'une occasion de se manifester : le 11 mai 1409 les Allemands, professeurs et étudiants au nombre de plusieurs centaines abandonnaient Prague et se rendaient à Meissen, d'où leurs écoles précaires furent peu après transportées à Leipzig. La protestation catholique s'y maintint contre le hussitisme, puis contre les prêcheurs de Wittenberg jusqu'en 1539 ; à cette date Leipzig adhéra à la Réformation.

Nous n'avons pas à décrire ici les multiples solennités, cortèges officiels, cavalcades historiques, réceptions et « commers » que l'Université de Leipzig a prodigués à ses hôtes avec une pompe pittoresque. Les journaux de toute l'Europe en ont assez minutieusement narré le détail. De ces journées un instant surtout fut beau d'éloquence spontanée : c'est celui où le monde savant réuni à Leipzig salua l'illustre auteur de la *Völkerpsychologie* d'une longue acclamation. D'un agréable et pittoresque compte rendu publié par *le Temps* (7 août), nous détachons ces lignes qui rendent bien l'émotion très forte qui dut se dégager de ce jubilé improvisé : « Vendredi (30 juillet), dès neuf heures du matin, le grand hall de l'Université, décoré de guirlandes de sapin et des étendards des corporations, était comble... Après que le roi eut ouvert la séance par le don de sa statue, on vit se lever un petit vieillard chétif, qui gravit les degrés d'une chaire d'occasion, drapée de rouge. C'était Wundt, la gloire de l'Université de Leipzig, le grand psychologue, qui y professe depuis trente-quatre ans (1875). De frénétiques applaudissements éclatèrent, et ce moment fut le plus émouvant de toutes ces fêtes : par sa seule apparition, la cérémonie reprenait son vrai caractère d'anniversaire scientifique. Quelle saisissante expression dans ce regard profond voilé de lunettes noires, quelle puis-

sance dans cette petite voix tremblante et dans cette face ravagée par un labeur énorme, mais comme spiritualisée par lui et qui venait encore chanter devant les jeunes un hymne passionné au travail et à la science ! »

Ces grandes solennités provoquent habituellement la publication de travaux d' « histoire jubilaire » : ici le Recteur et le Sénat de la puissante Université saxonne ont fait grandement les choses : la *Festschrift zur Feier des 500 jährigen Bestehens der Universität Leipzig* publiée par leur soin ne compte pas moins de quatre tomes compacts, un par faculté (on sait que la « faculté de philosophie » comporte deux sections équivalant à nos « lettres » et « sciences »). Deux de ces volumes sont pour nous d'un particulier intérêt : le tome I, dû au professeur O. Kirn : *Die Leipziger theologische Fakultät in fünf Jahrhunderten*, Leipzig, 1909, Hirzel, 4°, 232 p. et grav., et le t. IV : *Die Institute und Seminare der philosophischen Fakultät an der Universität Leipzig*, I Teil : *Die philologische und die philosophische-historische Sektion*, Leipzig, 1909, Hirzel, 4°, 246 p. avec plans et grav. M. O. Kirn a donné, dans son Histoire de la Faculté de théologie de Leipzig, une juste place à la statistique ; elle comporte ici d'éloquents enseignements : la proportion des élèves théologiens à Leipzig est tombée de 30,2 0/0 en 1838 à 7 0/0 en 1908. M. Kirn définit aussi de la façon la plus objective l'œuvre propre à Leipzig dans la vie théologique des cinq siècles écoulés depuis l'exode de Prague ; catholique puis luthérienne, Leipzig a été le boulevard de l'orthodoxie savante, surtout dans la période autoritaire du XVII° siècle. M. A. K. a mis en lumière le conflit entre cette orthodoxie et le piétisme, et la politique de défense doctrinale menée par un Carpzov ou un Olearius avec des caractères polémiques si différents.

L'histoire de la faculté de philosophie, section historique philologique, fait grand honneur à l'activité universitaire allemande : les disciplines nouvelles sont venues à point s'agréger au programme de cette faculté et en ont fait l'un des plus compréhensifs qui soient. L'Égyptologie, la « Germanistique », l'étude de l'Indogermanisme, les langues sémitiques, la « Völkerpsychologie », l'économie politique, la philologie romane et anglaise etc. ont des chaires et un public à Leipzig. Enfin la section historique de la grande Université saxonne possède une création bien à elle et dont l'inauguration officielle a été sinon le principal attrait, du moins le plus durable résultat scientifique des fêtes du mois dernier. Le professeur Karl Lamprecht, l'historien éminent de la *Deutsche Wirtschaftsleben* et de la grande *Deutsche Geschichte* a ouvert le 15 mai son Institut pour l'Histoire de la civilisation et l'Histoire universelle (*Institut für Kultur- und Universalgeschichte*).

Cette fondation n'a pas encore pour nos études un intérêt direct ; pourtant nos lecteurs, nous l'espérons, nous sauront gré de leur en exposer ici le fonctionnement. Le profit, lointain ou proche, en paraît devoir être certain et l'histoire des religions y pourra sans doute participer un jour.

M. Gaston Monod, lecteur à l'Université de Leipzig, a donné, dans le n° de juin 1909 des *Idées modernes* un exposé très perspicace et très complet de

la méthode et de l'organisation des études dans l' « Institut royal de Saxe » organisé par le prof. Lamprecht. Nos lecteurs auront intérêt à lire cet article; nous les y renvoyons en confiance. M. Monod y fait justement ressortir que cette fondation procède de l'évolution scientifique de M. Lamprecht lui-même. Il avait d'abord eu foi dans les solutions historiques fournies par l'étude des conditions territoriales ou économiques. Mais, dès la préface de la troisième édition de la *Deutsche Geschichte*, il proclamait que le but de l'Histoire était, non de reproduire telle ou telle manifestation spéciale de l'activité d'un peuple, mais bien de représenter la vie intégrale de l'humanité, de découvrir son « expression psychologique ». Les disciplines particulières, histoire politique, histoire de l'art, histoire économique, etc., n'apparaissent selon lui que comme fonctions d'une « histoire générale de l'évolution psychique » qu'on nommera, pour le mieux ou pour le plus court, histoire de la civilisation. Cette doctrine — où l'influence de Wundt n'est pas nulle — aboutit à la création d'une méthode, non de synthèse à résultats indéterminés, mais de synthèse psychogénétique, méthode qui de la complexité des modes historiques veut dégager rigoureusement une « théorie des âges de la civilisation ».

D'où la nécessité dès l'abord d'un travail strictement analytique destiné à faire ressortir le trait psychologique de chaque série de documents pour une époque isolée ou pour des époques comparées. La place est faite très grande à la documentation de premier ordre qui est fournie à la psychogénèse par les manifestations du sentiment artistique chez les enfants et chez les peuples primitifs. Mais ce travail de classement méthodique des matériaux et aussi l'orientation première de la mise en œuvre risqueraient d'aboutir à des généralisations hâtives et stériles si l'un et l'autre n'étaient contenus et dirigés par une forte armature pédagogique. Le prof. K. Lamprecht a répandu — et nous avons entre les mains le *Prospektband* des *Beiträge zur Kulturgeschichte und Universalgeschichte* où sont publiés quelques-uns des travaux de détail déjà rédigés (R. Voigtländer's Verlag, Leipzig). Nous y trouvons des études sur Gœthe comme philosophe de l'histoire, sur l'évolution psychologique du Japon ancien d'après ses formes littéraires, sur la politique du premier romantisme, sur l'évolution de l'art ornemental dans la Chine ancienne; partout même méthode rigoureusement et quelque peu scolastiquement appliquée; travaux très honorables, mais qui portent une marque uniforme, l'estampille du maître — et sa terminologie.

Même unité dans le programme, qui est à lui seul un manifeste pédagogique. A la base un groupe de trois cours généraux : le cours fondamental est fait par M. Lamprecht lui-même : c'est une introduction aux études historiques, lecture des sources de l'histoire du moyen âge allemand, éléments de critique des sources; établissement de faits historiques simples. Le prof. Biermann fait un cours sur l'histoire sociale du XIXe siècle, principalement celle du développement ouvrier allemand, et le prof. Kohler dirige des exercices élémentaires d'histoire de la civilisation allemande. La seconde section s'intitule de « psy-

chologie de l'évolution » et comprend : un cours du prof. Kretschmar : Travaux psychogénétiques sur les dessins d'enfants; méthode pour l'étude des problèmes fondamentaux de psychologie comparée de l'enfance et un cours du prof. Krueger : exercices sur la psychologie de la vie économique, en particulier du travail. La troisième section s'occupe de l'histoire des civilisations particulières : le prof. Mogk y étudie le folklore allemand d'après les visites pastorales; le prof. Goldfriedrich traite de la civilisation allemande des XVIIe et XVIIIe siècles; M. G. Monod, lecteur de français, expose l'œuvre des grands historiens du XIXe siècle à la lumière de la civilisation de leur temps; le prof. Conrady enseigne l'histoire de la Chine. La quatrième section est constituée par un seul cours, mais il couronne l'édifice : le prof. Lamprecht l'a consacré à diriger des exercices sur l'histoire comparée des civilisations supérieures. A ce programme, qui d'ailleurs variera en plusieurs de ses traits à chaque semestre, viennent s'adjoindre des travaux de séminaires dirigés par de jeunes professeurs, des leçons de manipulation, etc., mille formes d'activité historique auxquelles s'emploient les 9 professeurs et les 250 étudiants que compte déjà le monastère d'historiens fondé par M. Lamprecht.

Matériellement aussi la conception du prof. Lamprecht s'est trouvée en peu de temps réalisée selon son gré : il a eu son Institut historique comme Wagner son théâtre. Dès le premier appel les dons ont afflué; l'initiative privée en a réuni de fort considérables, les grands éditeurs saxons ont offert toutes leurs publications, l'état allemand a vu dans l'Institut du professeur Lamprecht une œuvre nationale et l'empereur lui-même l'a enrichi de ses libéralités; de nombreux gouvernements étrangers, la France, l'Angleterre, la Belgique, la Suisse, l'Italie, la Russie, l'Amérique, le Japon, la Chine ont envoyé quelques-uns des éléments d'une admirable bibliothèque historique. Le local a été très heureusement choisi; c'est la demeure historique des Breitkopf, la maison « à l'Ours d'or », où habita Gottsched et où Gœthe vint le voir en 1766.

Cette maison a été aménagée de manière à permettre le travail en commun et isolé tour à tour : bibliothèques et salles d'études sont suffisamment intimes pour que la collaboration entre maîtres et élèves puisse s'y établir matériellement, comme dans « ces anciens séminaires du milieu du siècle dernier, séminaire de Droysen à Berlin, de Waitz à Göttingen, tenus dans la maison même du professeur et comprenant quelques disciples choisis que le maître retenait parfois pour partager l'*abendbrod* ». L'histoire de chaque pays et chaque section de l'histoire allemande a sa bibliothèque propre. Des collections de cartes, photographies, dessins d'enfants occupent aussi des salles commodes et distinctes, et les étudiants utilisent en toute liberté ces instruments bibliographiques ou anthropologiques. Tout a été mathématiquement prévu et réglé : de la vieille maison des grands imprimeurs saxons, le premier étage est consacré à l'histoire allemande, le second à l'histoire étrangère, le troisième au séminaire spécial pour l'histoire saxonne et l'histoire des établissements humains (*Universitätsseminar*

für Landesgeschichte und Siedlungskunde) dirigé par le professeur Kœtzschke qui collabora avec M. Lamprecht à des tentatives de cartographie agraire restées célèbres.

Il est peu de fondations scientifiques qui se soient présentées dans de pareilles conditions de viabilité ; mais en même temps disons qu'il est peu d'écoles scientifiques qui aient fait d'aussi vastes promesses.

P. A.

L'Institut biblique pontifical. — Les questions d'enseignement touchant l'histoire religieuse intéressent trop vivement nos lecteurs pour que nous passions sous silence la fondation de l'Institut biblique pontifical. Muni de ses statuts par lettre apostolique de Pie X, du 7 mai 1909, le nouvel établissement ouvrira ses portes, à Rome, en novembre prochain, sous la direction du père Fonck de la Société de Jésus. C'est un épisode significatif de la *question biblique* brusquement posée devant Léon XIII par l'article de Mgr d'Hulst (*Le Correspondant*, 25 janvier 1893) et dont on n'a pas oublié les phases diverses et retentissantes comme la sentence rendue le 13 janvier 1897 sur l'authenticité du fameux verset dit des « Trois Témoins », l'année même où, pour la première fois, au congrès international de Fribourg, les savants catholiques discutèrent sur le Pentateuque. En 1902, Léon XIII, sentant la nécessité de mieux armer l'autorité romaine sur les questions d'exégèse que renouvelaient les découvertes archéologiques et les recherches historiques, nomma une *Commission pontificale biblique*. Elle était composée, sur le modèle des congrégations romaines, d'un groupe de consulteurs qui étudiaient les questions et formulaient leur avis, puis d'un groupe de cardinaux rendant les décisions toujours non motivées. Comme, jusqu'à ces dernières années, les séminaires italiens n'enseignaient pas l'hébreu et presque pas le grec, les cardinaux ne pouvaient se prononcer en connaissance de cause.

Pie X renforça tout d'abord l'autorité de la Commission biblique en lui attribuant le droit exclusif de conférer les grades académiques en Écriture sainte dont il créa des chaires dans les séminaires. En même temps, il annonça que les études bibliques seraient bientôt pourvues d'un établissement d'enseignement supérieur. La promesse est aujourd'hui tenue et voici, d'après le correspondant romain, toujours bien informé, du *Journal des Débats* (21 août 1909) qui signe M. P., le résumé du programme récemment publié et les appréciations qu'il suggère dans les milieux intéressés : « Le document pontifical qui décrète la fondation du nouvel Institut Biblique attribue au Préposé général de la Société de Jésus le soin de désigner le directeur au choix du Pape, et le droit de nommer lui-même tous les professeurs[1]. Dans la même Lettre Apostolique se trouvent définis le but et le caractère de l'institution que

1) Lettre *Vinea Electa*, § 8 et 13.

les Jésuites sont appelés à diriger. La nouvelle école biblique est internationale : elle groupera des élèves venus de tous les pays pour étudier à Rome la doctrine officielle touchant les Livres Sacrés : réguliers et séculiers y auront accès. On se proposera : 1° de former des professeurs et des écrivains qui fassent des sciences bibliques l'objet spécial de leurs études; 2° de fournir aux étudiants et aux amateurs studieux les moyens de s'instruire dans ces sciences; 3° de défendre, contre les erreurs modernes, la saine doctrine catholique à l'égard des Livres Saints, de la développer et de la répandre par des publications populaires et par des conférences destinées au grand public. Pour réaliser les diverses parties de ce vaste programme, on prévoit la fondation d'une Bibliothèque et d'un Musée bibliques; l'École publiera régulièrement : 1° des *Acta*; 2° des *Commentationes*; 3° des *Scripta*, destinés à faire connaître les résultats de ses travaux. La vulgarisation des sciences bibliques est un des points du programme sur lesquels on insiste particulièrement : on y pourvoira par des publications spéciales, et par des conférences accompagnées, s'il se peut, de projections lumineuses[1]. Enfin, on s'efforcera, par tous les moyens, de faire de l'Institut de Rome le centre catholique des études relatives aux Livres Saints.

« On n'a pas attendu que l'Institut biblique soit inauguré pour engager, au sujet de sa création et autour de son programme, des discussions très vives; et il semble que jusqu'ici plus de voix se soient élevées pour la critique que pour la défense. La nouvelle création de Pie X est accueillie avec méfiance et interprétée dans le sens le plus défavorable. Un mouvement d'opposition se manifeste à Rome aussi bien qu'à l'étranger, et ceux mêmes qui défendent ordinairement toutes les initiatives du Saint-Siège ne cherchent point à le nier. Il est intéressant d'en éclaircir les raisons.

« La préférence accordée aux Jésuites explique, dans une certaine mesure, le mécontentement des ordres rivaux et celui du clergé séculier. On avait espéré que le Saint-Siège ferait place à plusieurs tendances plutôt que d'en favoriser une seule. La collaboration de directeurs et de professeurs choisis dans des milieux différents, formés à diverses écoles, eût donné au nouvel Institut un caractère plus large et plus conforme au but hautement scientifique qui lui est assigné. On pensait que pour organiser un enseignement modèle de toutes les sciences qui se rapportent à la Bible, ce n'était pas trop de faire appel à toutes les compétences catholiques, du moins à toutes celles dont s'honorent les deux clergés. Or, l'ordre de Saint-Benoît et celui de Saint-Dominique comptent l'un et l'autre des hommes dont la science est universellement reconnue. L'école de Jérusalem, que les Dominicains ont fondée, aurait pu servir de modèle à celle qu'on vient de créer à Rome, et les travaux du Père Lagrange et de ses élèves contribuent chaque jour à l'avancement des

1) Voir pour tous ces détails, *Osservatore Romano*, 30 mai et 4 juillet 1909; *Civiltà Cattolica*, 19 juin 1909.

sciences bibliques. Néanmoins, le Saint-Siège avait jugé bon d'écarter du nouvel Institut Bénédictins et Dominicains, et n'avait même tenu aucun compte des efforts récents que ces deux ordres avaient accomplis à Rome, en vue d'y favoriser les hautes études des ecclésiastiques. Bien plus, le Vatican laissait entrevoir les motifs de cette exclusion ; on se défiait des idées trop libérales et trop indépendantes professées par les Dominicains ; et si l'on tolérait encore les publications scientifiques du Père Lagrange, ce n'était point qu'on en approuvât l'esprit. On estimait, au contraire, que les Jésuites offraient toutes les garanties de modération et de soumission, et que la direction qu'ils donneraient à l'Institut biblique serait exactement celle que voulait le Saint-Siège.

« Le choix que Pie X a fait du Père Fonck pour présider aux destinées du nouvel Institut fait aussi l'objet de commentaires peu bienveillants. Le Père Fonck était professeur à l'Université d'Innsbrück. Ses continuelles intrigues et son goût très vif pour la politique le rendirent insupportable au gouvernement de Vienne qui exigea son rappel. Le nouveau directeur n'est guère connu des savants que pour quelques travaux sur la flore de Palestine ; par contre, il est fort redouté dans les milieux ecclésiastiques de Rome pour son esprit de cabale et pour son intransigeance. En un mot, le nom du Père Fonck n'est pas fait pour rassurer les inquiets ou rallier les mécontents.

» Enfin, l'on se demande si la nouvelle création du Saint-Siège est inspirée par un réel souci de réforme et de progrès, ou par une arrière-pensée d'intransigeance et de centralisation. S'agit-il d'organiser enfin dans les écoles pontificales un enseignement méthodique et moderne, ou bien d'attirer à Rome les élèves des établissements catholiques étrangers? On évoque l'ensemble des mesures édictées par l'autorité romaine depuis cinq ou six ans ; on songe à la vieille défiance qu'inspirent en France certains Instituts, en Allemagne certaines Facultés de théologie ; on se rappelle les cours interdits, les professeurs suspendus, révoqués ou condamnés. Les commentateurs officieux observent eux-mêmes que la réforme de Pie X ne se rattache qu'indirectement au dessein primitif de Léon XIII, et ils expliquent que des circonstances nouvelles et la menace de nouveaux dangers ont pu recommander au Saint-Siège l'usage de procédés nouveaux ; ils inclinent à voir dans la lettre *Vinea Electa* un succédané du décret *Lamentabili* et de l'Encyclique *Pascendi*. »

DÉCOUVERTES

Nécropole mycénienne à Céphalonie. — M. Kavvadias a découvert dans cette île des monuments funéraires comparables à ceux de Mycènes (*Comptes rendus de l'Académie des Inscr.*, 1909, p. 382-391). Les observations exactes sur le mode d'ensevelissement à l'époque mycénienne étant rares, il

importe de noter que, dans ces tombes en bon état de conservation et ayant été utilisées jusqu'à l'époque mycénienne la plus récente, il n'y a aucun exemple d'incinération. Les corps sont toujours plus ou moins accroupis, les uns sur le côté droit, les autres sur le côté gauche, d'autres sur le dos, d'autres face contre terre. « On les avait mis dans la tombe sans ordre, dans une position naturelle, celle probablement où ils étaient morts ».

Fouilles américaines à Samarie. — Sous la direction du professeur D. G. Lyon, une mission américaine a entrepris de fouiller l'ancienne capitale du royaume d'Israël fondée par Omri. Un rapport sommaire a été publié dans *The Harvard theological Review* de janvier 1909 et le P. Vincent, après une visite du site, a signalé dans *Revue Biblique*, 1909, p. 435-445, les résultats de cette première campagne. On croit, dans un sondage en tunnel, avoir atteint l'enceinte fortifiée de la ville israélite. Sur une hauteur, on a commencé le déblaiement d'un temple d'époque gréco-romaine remanié à trois reprises.

Une dédicace à « Astarté Palestinienne », trouvée à Délos. — Un autel cylindrique exhumé, en août 1907, auprès de l'édifice dit « hypostyle » à Délos, porte une inscription grecque de sept lignes que M. Clermont-Ganneau a commentée devant l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1909, p. 307 et suiv.) : « *A Zeus Ourios, à Astarté Palestinienne et à Aphrodite Uranie, divinités exauçantes, Damôn, fils de Demetrios, originaire d'Ascalon, ayant été sauvé des pirates (a fait cet) ex-voto. Il n'est pas loisible d'offrir en sacrifice de la chèvre, du porc, de la vache.* » Le texte est rapporté au Ier siècle avant notre ère. Si la lecture n'offre aucune incertitude, l'interprétation ne laisse pas d'être difficile. Zeus Ourios, le maître du vent favorable, est l'auteur par excellence du sauvetage ; mais l'Ascalonite avait encore invoqué ses dieux locaux : Astarté Palestinienne et Aphrodite Uranie. Cette dernière est connue par un passage d'Hérodote (I, 105) qui donne quelques indications sur le sanctuaire de cette déesse à Ascalon et prétend en faire le prototype de l'Aphrodite grecque ; mais que désigne au juste l'épithète de *palestinienne* portée par la première ? Sans méconnaître ce qu'elle a de fragile, nous avancerons une hypothèse. A l'époque gréco-romaine, deux déesses jouissent à Ascalon d'une vogue particulière : l'Astarté phénicienne ou Aphrodite Uranie et une déesse assez voisine quoique distincte, Derceto ou Atargatis dite encore la Déesse syrienne[1]. *Ne serait-ce pas cette dernière que Damôn désigne sous le vocable d'* « Astarté palestinienne », en prenant l'ethnique au sens de « syrienne » ? — L'interdiction de sacrifier certains animaux a été remarquablement mise en valeur par le savant professeur au Collège de France. Le texte porte : Οὐ θεμιτὸν δὲ προσάγειν αἴγειον, ὑικόν, βοὸς θηλείας et M. Cl.-G. a montré que si l'interdiction s'applique à la vache seule, non au taureau et au bœuf, elle englobe en

1) Voir nos *Notes de Mythologie syrienne*, p. 98 et suiv.

genre les deux espèces caprine et porcine. Malheureusement, l'inscription ne nous dit pas si ces interdictions se réfèrent au culte de l'une ou l'autre divinité.

Antiquités chrétiennes d'Asie Mineure. — M. H. Grégoire rend compte d'un voyage fructueux dans le vilayet de Sivas et le sandjak de Césarée qu'il a accompli en 1907 (*Bullet. de corresp. hellén.*, 1909, p. 1-169). Un volume des *Studia Pontica*, que dirigent MM. Fr. Cumont et Anderson, sera consacré aux inscriptions, un supplément donnera les itinéraires relevés par M. Baar, enfin une publication spéciale sera consacrée aux églises rupestres de Cappadoce. Notons les principales découvertes qui intéressent les antiquités chrétiennes. Dans les environs de Turkhal (*Gazioura-Ibora*), au sud d'Amasia, on a retrouvé le monastère des Quarante Martyrs où furent transportées les reliques des quarante soldats de la XII[e] légion (*Legio Fulminata*) qui souffrirent pour la foi à Sebaste (Sivas). C'est aujourd'hui un couvent de derviches (*tekké*) dans le village de *Kyrklar* (Les Quarante) qu'il faut identifier avec l'antique Sarin. — Près de Comana, le couvent de *Bizeri* renfermerait d'après la tradition arménienne le tombeau de saint Jean Chrysostome. M. Grégoire a constaté la mystification : la cuve empruntée à un sarcophage antique est fermée par un fragment de corniche tiré des ruines de Comana. — En allant de Sivas à Césarée, le temple de Roam-Digin a été étudié : c'est le seul monument antérieur aux temps byzantins qui soit resté debout dans toute la Cappadoce. — Une stèle funéraire employée comme linteau de porte, gravée à l'époque chrétienne d'une formule prophylactique contre le mauvais œil, prouve l'emploi nettement talismanique de la formule liturgique ἅγιος ὁ θεός. Par là est confirmée la théorie de M. Perdrizet (*Revue des Études grecques*, 1904, p. 350 et suiv.) sur l'isopséphie des sigles ΧΜΓ.

En ce qui concerne les curieuses églises rupestres de Cappadoce, les relevés de M. Grégoire ont souvent recouvert ceux du P. de Jerphanion et de M. Hans Rott (voir *RHR*, 1909, I, p. 140). Aussi le savant helléniste a-t-il, sur ce point, réduit son rapport à quelques renseignements relatifs à des monuments qui ont échappé à l'attention de M. Rott. La plupart des inscriptions ont été reprises et les lectures améliorées.

Dans une région plus occidentale, en Bithynie, M. F. W. Hasluck (*British School Annual*, t. XIII, p. 285-308) a relevé nombre d'églises et d'inscriptions byzantines dont les plus anciennes ne sont pas antérieures au VIII[e] siècle.

Il faut signaler particulièrement un monument chrétien conservé au musée de Brousse — le plus important des musées provinciaux de l'empire ottoman — et publié par M. Mendel (*Catalogue du Musée de Brousse* dans *Bulletin de corresp. hellén.*, 1909, p. 342 et suiv.). C'est le reliquaire de saint Trophime d'Antioche de Pisidie qui subit le martyre à Synnada sous Probus (276-282). M. Mendel incline à dater ce reliquaire du commencement du IV[e] siècle et même de la fin du III[e] siècle. M. Grégoire confirme les déductions de M. Mendel

par des raisons d'autant plus intéressantes qu'elles nous font pressentir les très importantes conclusions que dégagera l'établissement du *Corpus* des inscriptions chrétiennes d'Asie Mineure qui compte M. Grégoire parmi ses collaborateurs les plus actifs : « J'ai vu, au musée de Brousse, le curieux monument de Trophime, et j'incline à croire que l'inscription est bien du IIIe siècle. Autrefois, on aurait pensé sans doute qu'un texte épigraphique attestant le *culte* d'un martyr devait être forcément postérieur à la paix de l'Église ; mais les inscriptions récemment publiées prouvent qu'en Phrygie, surtout, certaines populations, dès le IIIe siècle, professaient la foi chrétienne avec une hardiesse extrême ; les stèles avec la formule Χριστιανοὶ Χριστιανῷ dont M. Cumont ne connaissait en 1895 que trois exemplaires, se sont multipliées ; plusieurs évêques du IIIe siècle sont nommés par les inscriptions ; le symbole chrétien par excellence, la croix simple, se rencontre avant le chrisme et la croix monogrammatique sur le fronton des stèles ; en Phrygie, en Isaurie, les persécutions antérieures à celles de Dioclétien interrompirent à peine la paix religieuse dont jouissaient les communautés chrétiennes. »

Catacombes d'Hadrumète. — M. Leynaud poursuit les fouilles dans les catacombes d'Hadrumète découvertes il y a cinq ans. Il publie quelques épitaphes dans son rapport à l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1909, p. 282 et suiv.) et annonce la découverte dans le sol d'une grande chambre, de deux mosaïques avec sujets sur lesquelles il enverra de plus amples détails après déblaiement complet.

Dans la basilique vaticane. — *Les Débats* du 10 août tirent d'une correspondance de Rome les détails suivants sur des découvertes archéologiques qui viennent d'être faites dans la basilique vaticane : « Le renouvellement du pavé de marbre a amené la mise au jour de fragments nombreux, couverts d'inscriptions ou de figures décoratives. On n'ignorait pas au surplus que, pour former le pavé multicolore de la basilique actuelle, les artistes et architectes de la Renaissance n'avaient pas hésité à briser les monuments de l'antique basilique et retournant les marbres, à scier les monuments, sans aucun respect pour l'antiquité, sans aucun soin pour les inscriptions si précieuses pour l'histoire. Or, en relevant les dalles de la chapelle Sainte-Pétronille, on a trouvé, couchés à l'envers et enfoncés dans la chaux, où ils ont laissé leur empreinte, plusieurs marbres précieux, non seulement par la matière, mais par les motifs sculpturaux dont ils sont ornés. L'un de ces fragments semble appartenir à la bonne époque classique, un autre est de style byzantin ou roman et doit avoir servi probablement d'*antipendium* à quelqu'un des autels de l'antique basilique. Un autre, enfin, porte une inscription sépulcrale d'un capitaine du château Saint-Ange, datée de 1525, et par là même antérieure d'à peine deux ans au fameux sac de Rome par le connétable de Bourbon.

« Ces fragments ont été soigneusement recueillis dans un dépôt spécial qui

s'enrichira certainement de nouvelles richesses, ces découvertes qui viennent d'être faites sur un espace aussi restreint permettant, en effet, d'espérer qu'il s'en fera beaucoup d'autres encore et non moins précieuses au triple point de vue de l'art, de l'archéologie et de l'épigraphie. L'économe de la fabrique de Saint-Pierre, Mgr di Bisogno, a d'ailleurs donné, en prévision de nouvelles découvertes, des ordres intelligents et sévères pour que les moindres fragments, même douteux, fussent soigneusement recueillis et réservés à l'étude des connaisseurs. Profitant du renouvellement du pavé, il a même autorisé des sondages qui pourront donner lieu à de nouvelles surprises et d'un autre ordre. Ainsi, en creusant dans le centre de la chapelle de Sainte-Pétronille, on a retrouvé les murs antiques qui appartiennent à l'ancien monastère des saints Jean et Paul, situé au chevet de la basilique ancienne. Les sondages continueront et seront très intéressants lorsqu'on arrivera à la chapelle opposée dédiée aux papes du nom de Léon, sous laquelle, à une certaine profondeur, existe une source d'eau limpide. »

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

M. Déchelette étudie *Le culte du Soleil aux temps préhistoriques* (*Rev. archéol.*, mai-juin 1909). Le sujet est des plus difficiles car rarement, comme en présence du chariot de Trundholm (cheval traînant un disque, le tout posé sur un chariot en bronze à six roues), dont la destination religieuse n'est pas douteuse, on peut affirmer qu'on est en présence d'une représentation religieuse solaire. Le savant palethnologue étend ingénieusement le cercle de ses recherches en remarquant que « chez les non civilisés, l'homme qui peint, grave ou sculpte, poursuit un but utilitaire et c'est pourquoi ses peintures, ses gravures et ses sculptures sont le plus souvent l'expression de ses conceptions religieuses. » Ainsi, il reconnaît sur un bandeau d'argent de Syra le même motif que plus haut du disque solaire traîné par le cheval, lointain prototype du char solaire dont la fortune fut si grande en Grèce. Moins heureuse nous paraît l'explication des navires gravés sur des vases prémycéniens de Syra comme barques solaires pilotées par le dauphin, et cela par la raison que l'extrémité la plus relevée doit figurer la poupe et non la proue et que, par suite, le poisson porté en haut d'une hampe est situé à l'arrière : loin de montrer la route, il tourne le dos à la direction du navire [1]. Il est vraisemblable que ces barques n'ont rien de « solaire » et que le poisson figuré, quelle que soit la valeur religieuse qu'on voudra lui attribuer, était l'insigne distinctif de la tribu — ou d'une tribu — prémycénienne fixée à Syra. Mais ces divergences d'appréciation dans le détail ne sauraient compromettre la thèse de l'auteur qui croit pouvoir

1) Voir *Revue de l'École d'Anthrop.*, 1906, p. 127 et suiv.

« affirmer que, du nord au sud et de l'est à l'ouest, les peuples primitifs de l'Europe, à en juger par les vestiges matériels de leur civilisation, furent de fervents adorateurs du soleil, principe de vie et source de fécondité ». M. Déchelette se défend de tout exclusivisme à la façon de Max Müller et sa réserve est d'autant plus en situation que la documentation archéologique touchant les cultes préhistoriques est encore très pauvre et peu significative. Ainsi ne permet-elle pas de déterminer le rapport qui unit le cheval au soleil.

— M. A. Foucher a publié une remarquable étude d'iconographie religieuse, abondamment illustrée, *Le « Grand Miracle » du Buddha à Çrâvasti* (*Journal Asiatique*, janv.-fév. 1909), sur les miracles jumeaux par lesquels Çâkyamuni triomphe de six chefs de sectes, ses rivaux. « Le Bienheureux accomplit successivement, sur l'invitation directe et deux fois répétée du roi Prasenajit, deux sortes de miracles : tout d'abord il fait voir ce qu'on appelle en termes techniques le *yamaka-prâtihârya*, lequel consiste à se promener au milieu des airs dans des attitudes variées en faisant jaillir alternativement des flammes ou des ondes de la partie supérieure ou inférieure de son corps ; en second lieu, multipliant jusqu'au ciel et dans toutes les directions des images de lui-même, il prêche sa loi. » C'est ce dernier « grand miracle » qui a le plus tenté les artistes hindous et qui les a conduits à multiplier ces figures de Buddhas posées sur des tiges de lotus ramifiées à la façon de nos arbres généalogiques. M. Foucher donne ainsi l'explication de ces compositions où l'on ne voyait que débauche d'imagerie décorative : ce sont des représentations plus ou moins amplifiées du « grand miracle » de Çrâvasti. « Aussi bien est-ce là, si l'on y songe, la seule façon orthodoxe d'expliquer la présence simultanée de plusieurs Buddhas sur un même tableau, alors qu'une loi absolue veut qu'il n'y en ait jamais plus d'un seul à la fois dans chaque système du monde ».

— M. Barth a présenté à l'Académie des inscriptions (*Comptes rendus*, 1909, p. 392-393) un curieux ouvrage d'un savant brahmane mahratte, Bâl Gangâdhar Tilak, intitulé *The Arctic Home in the Vedas, being a new key to the interpretation of many vedic texts and legends* (Poona et Bombay, 1908). L'auteur est surtout connu comme agitateur politique et actuellement il expie en exil, en Birmanie, son intervention dans les troubles du dernier congrès national. « Pour les indianistes, il est avant tout l'auteur d'*Orion*, un livre qui a fait quelque bruit, il y a une quinzaine d'années... et où il revendiquait pour la littérature védique une antiquité, dans l'Inde, de 25 à 60 siècles avant notre ère. Dans le présent ouvrage, il va beaucoup plus loin : il prétend trouver dans les textes védiques le souvenir très net de l'époque où, avec leurs frères, les autres Aryas, les Hindous habitaient le pôle Nord quelque 10 à 15 mille ans avant Jésus-Christ. » La particularité de ce travail est d'être l'œuvre d'un homme très savant, profondément versé dans les antiquités de son pays, d'un philologue bien armé. « C'est en somme, conclut M. Barth, un curieux et très remar-

quable exemple du danger qu'il y a à vouloir bâtir de l'histoire sur de simples possibilités philologiques. »

— M. Zimmern concluait que la légende biblique de Caïn et d'Abel n'était pas d'origine babylonienne, mais palestinienne. M. Alfred Boissier est d'un avis contraire qu'il expose dans son intéressante brochure : *Les éléments babyloniens de la légende de Caïn et Abel* (9 p., Genève, Kündig. 1909). Il fonde son opinion sur ce fait que *Genèse*, IV, 7, mal expliqué jusqu'ici, s'éclaire si on en rapproche les rites divinatoires babyloniens et il semble bien, en effet, que M. A. Boissier ait résolu la difficulté. Il observe d'abord que la fin du verset est une simple glose, ce qui est parfaitement exact. Même il pourrait comprendre dans cette glose toute la seconde moitié du verset : il suffit de comparer *Gen.*, III, 16. En tenant compte de cette petite rectification, voici la traduction de M. A. Boissier : « Si tu fais bien (Yahvé s'adresse à Caïn), élévation ; si tu ne fais pas bien, à la porte le péché est couché ». Le texte primitif devait porter simplement : « à la porte le *rábiṣu* ». Somme toute, le texte biblique est ainsi expliqué sans correction. Dans le vieux langage des haruspices de Chaldée, l'élévation indique un présage favorable. Quant au péché couché à la porte, c'est le mauvais génie, le mal. A l'hébreu *r-b-ṣ*, correspond l'assyrien *rábiṣu*. D'autres éléments de la légende de Caïn offrent encore des rapprochements suggestifs avec les textes babyloniens : la terre de Nôd correspond à l'assyrien *nadîtu* et doit s'entendre d'une terre couverte de ruines.

— Revenant sur une épitaphe punique mentionnant une prêtresse, publiée tout d'abord par M. Philippe Berger (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1907, p. 804), M. Eusèbe Vassel (*Ibid.*, 1909, p. 259) émet diverses hypothèses qu'on hésitera, jusqu'à plus ample informé, à accepter complètement. Nous sommes d'accord avec l'auteur pour écarter l'identification du *Genius Carthaginis*, mentionné *CIL*, III, 993, avec Tanit[1], mais que *Genius Carthaginis* traduise « presque littéralement » El-Qart ou Ba'al-Qart, c'est ce dont on peut douter.

— Les précieuses découvertes épigraphiques dues à M. Hugo Winckler sur le site de Boghaz-Keuï, en Asie Mineure, et dont M. Fossey (*Journal des Savants*, 1909, p. 310-317) vient de donner un substantiel résumé, ont fourni la forme exacte des noms royaux hittites déjà connus par la transcription égyptienne. On a su ainsi que le roi *Maurasar* se nommait en réalité Mursil et M. Winckler n'avait pas manqué d'en rapprocher le nom du tyran de Lesbos combattu par Alcée, Myrsilos. Dans le *Journal of Hellenic Studies*, 1909, fasc. 1, M. H. R. Hall conjecture que le nom du roi hittite a passé au cocher infidèle d'Oenomaos, Myrsilos ou Myrtilos, que Pélops, dont il convoita la

1) Voir *Journal des Savants*, 1907, p. 42.

femme Hippodamie, précipita dans la mer. La légende du cocher Myrsilos serait un souvenir altéré des expéditions du roi Mursil à travers la mer Égée ; mais, à la vérité, cela n'apparaît pas clairement.

— Sous le titre ΘΕΟΥ ΧΕΙΡ, M. Otto Weinreich a détaché, pour l'utiliser comme dissertation inaugurale, un chapitre de son important ouvrage *Antike Heilungswunder* dont il sera prochainement rendu compte ici. Le rôle de la main divine est très net chez les divinités qui procurent la santé comme Asclépios ou Hygie, chez celles qui président à la naissance comme Artémis Eilithye ou Héra. Si ces dieux réalisent le vœu de leurs fidèles par la main levée, l'imposition ou l'attouchement, c'est que la main ou parfois simplement les doigts (certains malades étaient guéris s'ils rêvaient qu'ils mangeaient les doigts du dieu ; comparer le rite de l'adoption, en Égypte, par lequel on mettait un doigt dans la bouche de l'enfant) concentrent la force magique. M. Weinreich qui rattache ingénieusement à cette croyance plusieurs épithètes divines (Epaphos, Cheiron, Dexion, Dactyloi, etc...), rappelle les mains votives particulièrement nombreuses dans le culte de Sabazios et où l'on a justement reconnu la main du dieu. Il aurait pu citer encore les mains dédiées à Jupiter Heliopolitanus. Quant à l'idole de la petite chapelle de Cnosse, c'est par méprise qu'il la décrit comme ouvrant une main et fermant l'autre, à la suite de Wolters dont il adopte l'explication symbolique. En réalité, les deux mains sont largement ouvertes, mais la main gauche apparaît de profil dans les reproductions données jusqu'ici.

— Les pénétrantes études touchant l'astrologie poursuivies par M. Franz Cumont, l'ont conduit à tracer une magistrale théorie de *La Théologie solaire du paganisme romain* dont un de nos collaborateurs rendra compte prochainement. Nous nous contenterons ici de signaler deux articles qui se rattachent à la même religion astrale qui fut « l'aboutissement suprême et la manifestation la plus haute du paganisme antique, qu'elle éleva jusqu'à une sorte de monothéisme ». *Le mysticisme astral dans l'antiquité* (*Bull. de l'Acad. roy. de Belgique*, classe des lettres, 1909) fixe les caractères du mysticisme que renferment ces conceptions venues, vers le début de notre ère, « de ce même coin de l'Asie d'où sont sorties quatre grandes religions, celle de Moïse, celle du Christ, celle de Mâni et celle de Mahomet », conceptions adoptées par les savants en tant que science, par les masses populaires en tant que mystères, devenues enfin officielles et souveraines au IIIe siècle. C'est, en somme, la pensée de Posidonius d'Apamée que le savant historien des religions retrouve, avec une remarquable sagacité, à travers les auteurs anciens qui s'en sont inspirés : Senèque, Manilius, Cicéron, Philon d'Alexandrie. Certes, quand on la suit dans les textes des philosophes et des astronomes, on est amené à conclure que « cette religion est essentiellement savante » ; mais n'est-ce pas plutôt une forme scientifique donnée à des notions populaires et primitives ?

Le second article, *La plus ancienne géographie astrologique* (*Klio*, 1909, t. IX, p. 263-273), commente un passage de Rhétorios l'Égyptien se référant à Teukros le Babylonien et publié par M. Franz Boll. Chaque pays connu de l'auteur est placé sous l'égide d'un des animaux du zodiaque. M. F. C. Burkitt de Cambridge a très heureusement proposé de reconnaître ces éléments de géographie astrologique dans la seconde vision de Daniel (Daniel, VIII) où le Bélier figure le roi des Perses et des Mèdes alors que le Bouc cornu représente le roi des Hellènes, c'est-à-dire la dynastie des Séleucides. Car, dans la théorie astrologique, la Perse est soumise au Bélier et la Syrie au Capricorne.

On doit encore à l'activité de M. Cumont une deuxième édition de son excellent ouvrage : *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (Bibl. de vulgarisation du Musée Guimet, t. XXIV. Paris, Leroux, 1909). Le texte a subi peu de changements, sauf dans le chapitre sur la Syrie, mais les notes ont été soigneusement remaniées et tenues au courant[1]. Dans ce livre destiné au grand public lettré, l'auteur a versé l'érudition la plus précise et la plus étendue.

— Notre collaborateur, M. Adolphe J.-Reinach a donné dans la *Revue des Idées* (15 mai 1909) une intéressante vue d'ensemble sur *Les Cultes romains et gréco-romains dans les provinces latines de l'Empire romain*, fondée sur le premier volume de l'ouvrage de M. J. Toutain, *Les Cultes païens dans l'empire romain*. Le rôle de la religion romaine dans les provinces est ainsi défini : « Cette religion, déjà pénétrée elle-même d'influences grecques et orientales quand s'établit l'Empire, a été un merveilleux instrument d'assimilation et d'union, comme le ciment inébranlable qui a permis de lier entre elles les pierres disparates de l'édifice impérial. Sans grandeur et sans poésie en lui-même, ce sont ces défauts mêmes qui ont permis au panthéon romain de jouer, entre les dieux des diverses nationalités de l'Empire, ce rôle de ferment d'unité que quelques exemples mettront en lumière. »

Un article du même auteur traite de *La Flèche en Gaule, ses poisons et ses contre-poisons* (extr. de *l'Anthropologie*, 1909), sujet plus spécialement ethnographie, mais où les contacts avec les cultes sont nombreux : rôle du corbeau en tant qu'animal sacré, rôle du chien comme animal-attribut de la divinité expliquant l'emploi de son sang comme remède contre les poisons sagittaires, et la conclusion à « l'existence, au moins dans la Gaule du N.-E., entre le Rhin, la Seine et la Saône, d'un dieu à l'Arc à côté du dieu au Maillet et du dieu au Poignard ». Les monuments qui ont trait à ces deux dernières divinités ont été réunis par M. A. J.-Reinach dans son article sur *La nouvelle déesse-mère d'Alise*, dans *Pro Alesia*, 1909.

1) On nous permettra de signaler un lapsus qui n'est pas sans conséquence. P. 384, note 49, à propos de Jupiter Héliopolitain, le texte cité de Macrobe ne porte pas : *Ritu Aegyptio magis quam Assyrio colitur* ; mais l'inverse : *Ritu Assyrio magis quam* etc.

— La maison Hinrichs a récemment publié la quatrième édition de l'ouvrage, classique depuis vingt-deux ans, du prof. Hermann L. Strack : *Einleitung in den Talmud* (VIII-182 p., 1908). En dehors des indications les plus précises sur l'histoire, la langue et les éditions du Talmud, on y trouve une bibliographie talmudique sur les croyances, le culte, les sectes, les survivances magiques et mythiques, et ce qui peut aider à l'intelligence de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Peu après, M. Strack a donné une seconde édition, avec traduction et notes, du traité de la Michna intitulé *'Aboda Zara* ou culte des idoles (20 + 31 pages, Leipzig, Hinrichs, 1909). On sait que cet opuscule sur le culte des idoles est, en réalité, un traité des interdictions qui pesaient sur les rapports entre Juifs et païens : sa rédaction remonte au IIe siècle de notre ère. La traduction de M. Strack est la meilleure qui existe et la seule qui ait été précédée de l'établissement critique du texte. De très utiles notes orientent le lecteur, mais, au point de vue de l'histoire des religions, on regrettera peut-être que la préoccupation de pureté rituelle qui domine le traité et en constitue tout l'intérêt, ne soit pas envisagée d'une manière plus systématique. C'est le cas, il nous semble, pour la prescription d'après laquelle une païenne peut aider à l'accouchement d'une Israélite, tandis qu'une Israélite ne doit pas accoucher une païenne, de même qu'une païenne peut allaiter l'enfant d'une Israélite, mais non l'inverse. L'explication donnée, à savoir qu'on évite par là d'augmenter le nombre des adorateurs des faux-dieux n'est qu'accessoire et, d'ailleurs, aussi inefficace que contraire au prosélytisme juif de l'époque. La comparaison avec les ordonnances de l'Église au moyen âge est tout extérieure : les conditions sont un peu différentes puisqu'ici il s'agit de persécution. Trop superficiel aussi est le commentaire de l'interdiction de commercer avec les païens trois jours avant une de leurs grandes fêtes ou lorsqu'ils se rendent à une foire annuelle tandis que les rapports d'affaires sont licites immédiatement après ces fêtes païennes. La notion qui gît au fond de ces prescriptions est celle des temps sacrés et de la sainteté, ou si l'on veut de l'impureté, qui enveloppe alors les païens. Les Juifs admettaient donc, eux aussi, que les cérémonies finales des fêtes païennes faisaient rentrer les païens dans le monde profane.

— Notre savant collaborateur, M. Paul Monceaux, a exposé récemment devant l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1909, p. 249 et suiv.) les remarquables résultats de ses patientes recherches sur l'épigraphie donatiste laquelle, surtout dans l'ancienne Numidie, s'est notablement accrue ces dernières années. En confrontant les formules donatistes et antidonatistes, un classement en quatre groupes a été obtenu. Le premier groupe se signale par la devise des schismatiques : *Deo laudes*. On la trouve sur des piliers, linteaux, chapiteaux, etc... même des bagues. Parfois, elle est accompagnée d'un monogramme constantinien ou d'une invocation au Christ, d'autres fois, elle est suivie d'un verbe : *Deo laudes dicamus* ou *agamus*. Sur d'autres monu-

ments, les catholiques opposent aux schismatiques leur devise : *Deo gratias* ou *Deo gratias agamus*. Dans un second groupe on trouve l'écho des polémiques donatistes : les donatistes crient à la persécution, les catholiques font appel au pouvoir séculier; quelques inscriptions se rapportent à la liturgie donatiste et aux controverses sur le baptême. Un troisième groupe, où la part du Donatisme est large, est constitué par l'épigraphie martyrologique. L'Église schismatique s'appelait elle-même « l'Église des martyrs ». Un dernier groupe, enfin, se compose des épitaphes des clercs ou de laïques dissidents. A signaler notamment la petite nécropole donatiste de Benian (Ala Miliaria), en Césarienne où l'on a relevé, avec des dates allant de 422 à 446, les épitaphes d'une martyre, de trois évêques, de trois prêtres, d'un diacre et de deux religieuses.

— Mgr Addaï Scher, archevêque chaldéen de Séert, a fait part à l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1909, p. 300 et suiv.) de l'existence dans la bibliothèque de Séert de deux traités inédits dus à Joseph Ḥazzaya, écrivain nestorien du VIIIe siècle, d'origine persane. Ce sont les *Capita scientiae* et un livre de *Questions et réponses*. Dans la même bibliothèque on conserve une traduction syriaque du traité de Théodore de Mopsueste (Ve siècle) sur l'Incarnation dont on ne possède que quelques citations dans le texte original.

— M. René Basset poursuit la publication de ses *Apocryphes Éthiopiens*, traduits en français, par un onzième traité : *Fekkaré Iyasous* ou Explication de Jésus (28 p., Paris, librairie de l'Art indépendant, 1909). C'est un discours « mis dans la bouche de Jésus, interrogé par ses disciples, le jour de la Cène, sur les temps futurs et les circonstances qui amèneront la fin du monde. » La date de composition de cette œuvre originale éthiopienne ne peut être déterminée; l'écriture des plus anciens mss. est du XVIe siècle. Après une période de corruption et de troubles violents, le châtiment surviendra. Un petit nombre de justes sera épargné. Ils constitueront un royaume qui sera donné à un roi, venu de l'Orient et nommé Théodore, qui régnera quarante ans. Ce dernier sera remplacé par trois rois qui régneront trente-sept ans, puis l'apparition de faux Messies signalera la fin du monde. Le jugement dernier ouvrira pour les justes la félicité perpétuelle. Le *Fekkaré Iyasous* a joui d'une grande vogue en Abyssinie et a suscité des prétendants à la couronne.

— On sait que Jacob Grimm s'est efforcé de mettre en relief la double relation des légendes héroïques avec l'histoire et le mythe. M. Andreas Heusler examine cette théorie dite des deux sources, généralement acceptée pour les poèmes héroïques germaniques, dans une communication devant l'Académie de Berlin, *Geschichtliches und Mythisches in der germanischen Heldensage* (*Sitzungsber.*, 1909, p. 920-945). Sans revenir au scepticisme de Grundtvig, l'auteur est d'avis qu'on eût évité bien des erreurs et des exagérations si l'on

s'était persuadé que la poésie était l'essentiel de ces légendes et non l'accident. Au lieu des deux sources de J. Grimm, M. Heusler en reconnaît quatre auxquelles ont puisé les poètes : l'histoire, la vie privée, l'invention personnelle et le bien commun des récits antérieurs. Ce dernier lot comprend les poésies et les récits en prose de toute sorte : contes, légendes populaires, mythes, anecdotes et naturellement aussi les légendes héroïques antérieures. Mais on ne doit pas rechercher tout un mythe dans une légende héroïque, pas plus que celle-ci n'est le développement de tout un conte. Ainsi les éléments historiques des légendes germaniques sont certains tandis que les éléments mythiques sont accessoires. On ne peut dire, toutefois, que ces légendes sont nées de l'union du mythe et de l'histoire, ni qu'elles sont des mythes naturistes et pas davantage qu'elles offrent un développement mythique du rituel. Somme toute, il faut renoncer à *interpréter* ces légendes. Chemin faisant, M. H. réfute la théorie de Wundt d'après laquelle le conte constituerait un premier état d'où sortirait la légende par adjonction d'éléments historiques, tandis que le mythe serait une conception développée du conte et de la légende, ce qui reviendrait à substituer à la double source de J. Grimm, Histoire + Mythe, la double source : Histoire + Conte.

R. D.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LES SURVIVANCES DU FÉTICHISME

DANS LES CULTES POPULAIRES DE LA GRÈCE ANCIENNE[1]

En cherchant à retrouver, parmi les diverses manifestations du culte populaire, les traces des vieilles croyances animistes qui, de tout temps, en ont fait comme le fonds immuable, nous sommes arrêtés par une difficulté initiale. En présence de l'inextricable fouillis de superstitions désordonnées, au milieu des esprits et des démons, des demi-dieux et des héros, des dieux domestiques, des dieux locaux, des dieux universels, avec leurs tombes sanctifiées, leurs innombrables sanctuaires et le bruit confus de leurs rites discordants, il faut à tout prix trouver un fil conducteur, et, à première vue, la tâche paraît bien ardue.

Pour mettre donc dans ces recherches l'ordre qui est indispensable, essayons de classer chronologiquement les phénomènes de la vie religieuse que nous aurons à étudier, et donnons la première place à ceux qui semblent remonter le plus haut et venir des âges les plus lointains.

Les ancêtres des Grecs ont été livrés à une époque très ancienne, tout comme le sont certaines peuplades barbares de nos jours, aux pratiques grossières du fétichisme, et ont porté leur adoration aux pierres, aux arbres et aux animaux. Tout étrange que cela puisse paraître, des souvenirs de ce passé reculé ont subsisté en Grèce jusqu'aux derniers temps du paganisme. C'est par eux que nous commencerons.

Et tout d'abord, il faut prouver ce premier point et réunir

1) Le présent article est la deuxième des leçons faites au Collège de France, en novembre 1908, en vertu de la Fondation Michonis, sur *la Religion populaire dans la Grèce ancienne*, par M. Charles Michel, professeur à l'Université de Liège, correspondant de l'Institut.

[N. D. L. D.]

les témoignages curieux permettant de constater que, même en pleine période classique, même dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, on trouvait encore en Grèce des traces nombreuses de fétichisme. Le culte des objets matériels, des pierres, des bâtons, des poteaux informes, que les premiers habitants de la Grèce avaient pratiqué, comme le font encore les non civilisés de toutes les parties du monde, ce culte n'avait pas disparu complètement, tant s'en faut, malgré l'influence de la haute culture grecque, et on le trouvait un peu partout dans les classes inférieures, à l'état au moins de survivances irraisonnées, mais profondément tenaces.

Xénophon, au IV[e] siècle avant J.-C., signale en Grèce même ces gens qui n'honorent pas les dieux, mais qui adorent des pierres, des morceaux de bois et des animaux[1].

Théophraste, à la même époque à peu près, nous peint le superstitieux : « Dès qu'il remarque dans les carrefours de ces pierres que la dévotion du peuple y a consacrées, il s'en approche, verse dessus toute l'huile de sa fiole, plie les genoux devant elles et les adore[2] ».

Les apologistes chrétiens ont poursuivi ce fétichisme de leurs sarcasmes, et on pourrait recueillir chez Clément d'Alexandrie[3], chez Lactance et chez d'autres, bien des traits du même genre, mais il faut au moins citer un passage d'Arnobe qui avait été païen, qui avait pratiqué ce fétichisme, et qui rappelle ainsi ce souvenir : « Quand je rencontrais une de ces pierres enduites d'huile d'olive, je l'honorais comme si elle avait contenu une force latente, je lui parlais et je lui demandais du secours, à elle qui était insensible[4] ».

Et à côté de ces affirmations générales, Pausanias est tout rempli d'exemples concrets et précis[5].

Avec le temps, il était arrivé souvent que l'on avait donné

1) *Memorabilia*, I, 1, 14.
2) *Caractères de Théophraste*, chap. XVI (trad. de La Bruyère).
3) *Strom.*, VII, 1, 4; VII, 4, 26.
4) *Adv. Nat.*, I, 39.
5) Nous possédons d'ailleurs encore une de ces pierres sacrées. Elle a été

à ces pierres sacrées des noms de dieux de l'Olympe ; c'était un progrès, le dieu passait alors simplement pour avoir choisi l'humble pierre comme un de ses domiciles, mais l'étiquette seule était changée, et c'était bien le vieux fétiche que la foule continuait à vénérer.

A Thespies, en Béotie, on adore Éros sous la forme d'une pierre brute[1].

A Hyettos, aussi en Béotie, Pausanias a visité un temple d'Hercule, où les malades accourent pour obtenir la guérison : l'image du dieu n'y est pas sculptée avec art, « c'est, dit Pausanias, une pierre brute, *suivant l'ancienne coutume*[2] ».

En Achaïe, à Pharae, il signale trente pierres carrées qu'adorent les habitants, et à chacune desquelles ils ont donné le nom d'un dieu. Et Pausanias ajoute : « anciennement tous les Grecs adoraient des simples pierres[3] ».

Il est, je pense, inutile de multiplier les exemples, Pausanias en cite un grand nombre, ainsi que Plutarque, Lucien[4] et d'autres.

Mais il faut insister sur ce point que, comme l'avaient bien vu les Grecs eux-mêmes, nous avons bien affaire ici à un culte très ancien, un des plus anciens sans doute parmi tous ceux que nous rencontrerons. Et c'est pourquoi il est un des plus universellement répandus. Dans le nord de l'Inde, chaque village a sa pierre fétiche où réside l'esprit d'un dieu ou d'un héros[5]; et il en est ainsi en Birmanie, et en Polynésie comme chez certains aborigènes de l'Amérique du Nord[6].

trouvée à Antibes et porte le nom divin sous lequel elle était honorée : Τέρπων εἰμί, « Je suis Terpon », dit la vieille inscription du v[e] siècle avant Jésus-Christ qui y est gravée. Cf. Ch. Michel, *Rec. d'Inscr. grecques*, n° 1251.

1) Pausanias, IX, 27, 1. Cf. de Visser, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam* (Leyde, 1900), p. 37.

2) Le même, IX, 24, 3.

3) Le même, VII, 24, 4.

4) *Charon*, 22 ; *Alex.*, 30.

5) W. Crooke, *Popular Religion and Folklore of Northern India* (Allahabad, 1894), p. 293.

6) E. B. Tylor, *La civilisation primitive* (trad. franç., Paris, 1878), II, pp. 209 et suiv.

On retrouve le culte des pierres en Égypte, au Caucase, et il a laissé des traces dans les superstitions de l'Écosse contemporaine, où, dans de nombreux villages, se trouve encore une vieille pierre sur laquelle les habitants vont verser du lait à certains jours[1].

Le culte des bétyles, ou pierres sacrées, chez les Syriens et les Arabes, est si connu, qu'il est à peine besoin de le rappeler. Mentionné déjà dans la Genèse[2] où nous voyons Jacob dresser une pierre sacrée et l'arroser d'huile, il a été signalé par Pline[3] et par Maxime de Tyr[4] et par Porphyre.

Mais sans insister plus longtemps sur l'universalité de cette adoration des pierres, notons aussi l'identité du culte qui leur est rendu. Partout, nous voyons qu'on répand sur elles soit du sang, soit de l'huile, plus rarement du lait.

Il y a là, semble-t-il, un trait important à retenir, car il nous montre qu'il s'agit bien d'une cérémonie religieuse, et, sans doute, celle-ci remonte à l'époque où la pierre était regardée comme le dieu lui-même et honorée à ce titre.

Après le culte des pierres brutes, un premier progrès amena celui des pierres dégrossies et taillées. C'est à ce degré de l'évolution que remontaient les images de Zeus Meilichios et d'Artémis à Sicyone. Pausanias, qui les a vues, nous apprend que le premier était figuré par une pyramide et la seconde par un cippe[5]. A Mégare, il a noté un monument du même genre : c'est une petite pyramide à laquelle ses adorateurs donnent le nom d'*Apollon Carinos*[6].

A propos de ce nom, il semble opportun de faire tout de suite une observation sur laquelle nous aurons à revenir

1) Frazer, *Pausanias*, IV (Londres, 1898), p. 155.
2) Gen., XXVIII, 18.
3) *Hist. Nat.*, XXXVII, 135 (éd. Jan.).
4) *Dissert.*, VIII, 8.
5) Pausanias, II, 9, 6.
6) Le même, I, 44, 2.

plusieurs fois. Ces épithètes, dont les noms des grands dieux de l'Olympe sont souvent accompagnés dans le culte populaire, sont presque toujours, remarquons-le bien, les noms véritables et anciens, et c'est bien plutôt le nom de l'Olympien qui devrait être considéré comme l'épithète, de même qu'il est le plus récent.

Apollon Carinos, c'est proprement sans doute, Carinos, un vieux fétiche local, dont on a cru augmenter l'importance, ou dont on a voulu s'expliquer la puissance en en faisant un Apollon. Il en est de même sans doute pour le Zeus Meilichios que nous citions tout à l'heure.

Si, dès maintenant nous insistons sur ce point, c'est que faute d'en tenir compte, on pourrait se faire, et en fait on s'est fait très souvent, une idée absolument fausse du panthéon grec.

La plupart des monographies si nombreuses qui ont étudié les grands dieux de la Grèce souffrent de ce défaut de méthode. Presque toujours, partant des différentes épithètes données à une même divinité dans les divers pays grecs, on s'est efforcé de retrouver une conception primitive et simple, dont toutes ces épithètes ont pu dériver par voie de développement logique, tandis qu'il est bien plus naturel de supposer que, dans bien des cas, ces épithètes proviennent d'associations ultérieures et artificielles, et qu'elles sont les noms véritables de divinités locales rattachées par une sorte de mode, ou de loi d'imitation, aux dieux plus connus de la religion olympienne.

Cette confusion entre le nom et l'épithète du Dieu, nous la retrouvons dans d'autres religions : dans l'Inde, en Égypte, en Italie, et nous pouvons surtout la toucher du doigt en Gaule, où elle a été signalée déjà par A. Maury[1].

Le Mars Camulus des Gaulois et leur Apollon Grannus, pour ne citer que deux exemples, quand on pourrait en relever quarante, sont certainement des dieux locaux, Camulus

1) *Croyances et légendes du Moyen-Age*, nouv. éd. (Paris, 1896), p. 4.

et Grannus, que l'on a très arbitrairement assimilés à Mars et à Apollon après la conquête romaine[1].

Quoi qu'il en soit, cet Apollon Carinos jouissait à Mégare d'une telle considération qu'à plusieurs reprises, au IV[e] et au III[e] siècle avant notre ère, la ville a tenu à faire représenter sur ses monnaies la pyramide sous la figure de laquelle on l'adorait[2]; et le fait est très loin d'être isolé.

Nous ne pouvons naturellement citer ici tous les cas de pierres et de colonnes adorées comme des dieux, mais disons en passant que les monnaies, surtout celles de l'époque impériale, nous en font connaître plusieurs dans diverses villes de l'Asie Mineure, des îles et de la Grèce propre.

L'anthropomorphisme si caractéristique de la religion grecque et qui a progressé d'une façon si constante et si sûre, n'a pas tardé à s'en prendre aussi à ces pierres et à ces colonnes, pour les transformer peu à peu en statues.

Le premier pas fut sans doute de donner à la partie supérieure du cippe ou du pilier carré, l'aspect d'une tête humaine. C'est ce qu'on appelait, et ce que nous appelons encore, des *Hermès*. Nous savons qu'ils étaient extrêmement nombreux en Grèce à l'époque classique, et Pausanias en a encore rencontré beaucoup à Athènes, à Messène, à Pharae, à Mégalopolis, à Phigalie, et ailleurs.

Mais il faudrait se garder de croire que tous portaient la tête du dieu Hermès. Pausanias nous cite de ces piliers quadrangulaires surmontés d'une tête d'Aphrodite, d'Hercule, de Poseidon, d'Artémis, d'Apollon et de bien d'autres.

De sorte que, on le voit, à l'époque de Pausanias, on pouvait observer dans le culte grec des spécimens curieux et instructifs des diverses étapes qu'au cours des siècles l'image des dieux avait parcourues, depuis la pierre brute jusqu'aux chefs-d'œuvre de Praxitèle et de Scopas.

1) Renel, *Les religions de la Gaule avant le christianisme* (Paris, 1906), pp. 310-12.

2) Imhoof-Blumer et Percy Gardner, *A Numismatic Commentary on Pausanias* (Journ. of Hell. Stud., 1885, p. 55), p. 4.

Et ainsi nous pouvons vérifier sur ce point spécial la très juste observation générale de M. Ed. Meyer : « Dans la religion, nous dit-il, on peut reconnaître tous les stades que le peuple grec a parcourus pendant son histoire. Aussi, à la fin de l'époque classique, retrouve-t-on mélangés des éléments remontant aux âges les plus reculés et des conceptions tout à fait modernes[1] ». Et plus d'une fois encore nous aurons l'occasion de faire cette constatation.

Mais avant de terminer ce qu'il y a à dire du culte des pierres, il faut nous arrêter un moment à une catégorie de monuments de ce genre qui présentent des particularités très spéciales.

Ce sont des pierres honorées d'un culte dans divers sanctuaires de la Grèce, mais que, chaque fois, une légende rattachait à quelque épisode déterminé de l'histoire mythologique.

C'est ainsi qu'à Delphes, on a montré à Pausanias[2] une pierre de petites dimensions qu'on lui dit être la pierre même que Saturne avait dévorée au lieu de son fils Jupiter. C'est une légende qu'Hésiode rapporte dans la Théogonie[3], et il ajoute que quand Saturne l'eut vomie, elle tomba sur la terre et fut conservée à Delphes. Mille ans après Hésiode, on la montrait encore aux pieux voyageurs.

Or Pausanias nous raconte que, chaque jour, on versait de l'huile sur cette pierre et qu'on l'entourait de bandelettes de laine aux jours de fête : c'est-à-dire qu'on lui rendait un culte et qu'on la traitait comme une pierre fétiche.

Il semble bien évident que nous avons ici un spécimen tout à fait caractérisé de mythe étiologique, de mythe né pour expliquer une particularité du culte. Et voici, semble-t-il, ce qui a dû se passer.

Il y avait à Delphes, sans doute depuis une époque très

1) *Geschichte des Altertums*, II (Stuttgart, 1893), p. 92.

2) X, 24, 6.

3) Théogonie, 468 et suiv.

reculée, une pierre-fétiche, objet d'un vieux culte traditionnel, car l'emploi de bandelettes sacrées est bien connu par de nombreux exemples tant anciens que modernes et même contemporains.

Quand fut venue, probablement de l'Orient, la légende de Saturne dévorant ses enfants et avalant une pierre entourée de langes au lieu de son fils Jupiter, elle dut servir à rendre raison du caractère sacré de la vieille pierre-fétiche, qui devint la *pierre de Saturne*, absolument comme, en France, une série de menhirs préhistoriques s'appellent *pierre de Gargantua*, *petit doigt de Gargantua*, comme le dolmen de Locmariaquer s'appelle la *table de la Vierge*, et comme une quantité de pierres levées (menhirs) portent des noms de saints chrétiens[1].

C'est certainement à la même série que nous pouvons rattacher la pierre qu'adoraient les Ænianes, au sud de la Thessalie. Ils l'adoraient, nous dit Plutarque[2], parce que c'était au moyen de cette pierre que Phémios, leur chef, avait tué Hyperochos, roi du pays, et qu'il avait pu ainsi se rendre maître de la contrée. Plutarque ajoute qu'on faisait, encore de son temps, des sacrifices à cette pierre et qu'on l'arrosait de graisse fondue. C'est, encore une fois, un vieux culte fétichiste auquel est venu se superposer un mythe étiologique.

La fameuse pierre de Delphes, qu'on appelait *omphalos*, l'ombilic de la terre, et qui a été si souvent mentionnée et décrite par les anciens, depuis Pindare et Euripide jusqu'à Strabon et Pausanias, doit être placée sans doute dans la même catégorie[3].

Et c'est certainement de la même façon que la vieille pierre noire de la Kaaba à la Mecque, et une série d'autres

1) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, III (Paris, 1908), pp. 364 et suiv.

2) *Quaest. Graec.*, 13.

3) Pindare, *Pyth.* IV, 6 avec la scolie; Eurip., *Ion*, 224; Strabon, IX, p. 419; Pausanias, X, 16, 3.

pierres-fétiches du même genre que les voyageurs ont décrites aux environs de la même ville, ont été rattachées superficiellement à l'Islamisme[1].

Mais ceci suffira pour établir qu'il existait encore au début de l'ère chrétienne, sur un grand nombre de points de la Grèce, un culte populaire des pierres qui procédait directement ou indirectement d'un très ancien fétichisme.

Il faut maintenant attirer l'attention sur d'autres catégories de vieux fétiches dont on peut noter certaines survivances à l'époque classique, ce sont les arbres et les animaux. Et d'abord les arbres. C'est un sujet très vaste : on y a déjà consacré de gros volumes et il faudrait plusieurs leçons pour en donner une idée complète. Aussi nous contenterons-nous de l'esquisser.

Mais il y a quelques points que l'on ne peut se dispenser d'aborder.

Un des derniers savants qui se sont occupés de notre sujet, M. Otto Kern[2], a nié qu'il y ait eu en Grèce un culte des arbres, soutenant que toujours les Grecs ont nettement distingué entre l'arbre et la divinité qui y habitait.

Éclairés comme nous le sommes maintenant par l'étude des pierres-fétiches, il me semble qu'il nous sera assez facile de comprendre comment les choses ont dû se passer.

Il est certain que le moment est venu assez tôt en Grèce où l'on s'est élevé au-dessus des grossières croyances du fétichisme, qu'on y a, de bonne heure, éprouvé le besoin de s'expliquer par des idées plus élevées le culte rendu aux objets matériels : nous venons de voir les légendes étiologiques transformer le vieux culte des pierres.

Ces légendes n'ont pu manquer non plus au vieux culte des arbres et nous allons en voir tout de suite des exemples, car le fétichisme des arbres est moins étrange et moins inexplicable que celui des pierres, et la Grèce primitive ne peut

1) Nöldeke, *Hastings' Encyclopaedia of Religion*, I (Edimbourg, 1908), p. 665.
2) Pauly-Wissowa, *Realencycl. d. class. Alt.*, III, pp. 155 et suiv.

pas l'avoir ignoré, pas plus que ne l'ont ignoré les Gaulois, chez lesquels on a relevé une inscription de l'époque romaine : *fago Deo*, au dieu hêtre[1] — pas plus que ne l'ont ignoré les Germains, les Hindous et tous les non-civilisés.

Qu'est-ce autre chose qu'un fétiche du règne végétal que ce bâton vénéré comme un dieu à Chéronée en Béotie et dont une tradition postérieure — une légende étiologique ! — avait fait le sceptre d'Agamemnon? Il était conservé précieusement dans la maison d'un prêtre, et présenté tous les jours aux hommages des fidèles qui lui apportaient des offrandes de viande et de fruits[2]. Ne sont-ce pas des fétiches que les deux poutres qui figuraient à Sparte les Dioscures[3]? Et la planche qui représentait Héra à Samos, au témoignage de Plutarque et de Clément d'Alexandrie[4]? Et le tronc d'arbre qui était Déméter Raria à Eleusis, comme nous le rappelle à plusieurs reprises Tertullien[5]? On pourrait allonger cette liste.

Ici encore, nous l'avons vu, des légendes postérieures étaient venues s'appliquer à ces antiques débris pour les rattacher à une religion récente, plus haute et plus spiritualisée, mais ce ne peut être une raison pour nous de méconnaître leur lointaine origine.

Pausanias cite le beau platane ombrageant une source que l'on honorait en Arcadie, parce que, disait-on, Ménélas l'avait planté avant de partir pour la guerre de Troie, et, à ce propos, notre périégète rappelle divers arbres sacrés qu'il a vus au cours de ses voyages : le chêne de Dodone, l'olivier de l'Acropole d'Athènes, celui de Délos[6], et ail-

1) Hirschfeld, *Sitzungsber. der Berl. Akad.*, 1896, p. 447 ; Pauly-Wissowa, VI, p. 1966.

2) Pausanias, IX, 40, 11. — Cf. Diels, *Die Scepter der Universität* (Berlin, 1905), p. 11.

3) Plutarque, *De fratr. Amore*, p. 478ᵃ.

4) *Protrept.*, 4, 46. Cf. Vogel, *Roscher's Lexicon der Mythol.*, I, col. 2107.

5) *Apol.*, 16 ; *ad Nat.*, I, 12.

6) Pausanias, VIII, 23, 5. Cf. Théophraste, *Hist. Plant.*, IV, 13, 2 ; Pline, *Hist. Nat.*, XVI, 234 et suiv.

leurs il en mentionne encore beaucoup d'autres. Il y en avait partout en Grèce, et ce rôle important que jouait l'arbre dans les cultes populaires ne doit pas nous étonner.

Quand les hommes étaient disposés à voir des âmes et des esprits dans tout ce qui frappait leur imagination, l'arbre devait s'imposer puissamment à eux.

Arbos numen habet, l'arbre possède une puissance divine, disait Silius Italicus[1] à propos du chêne de Dodone. Et M. C. Jullian, parlant du culte des Ligures dit très justement :

« L'arbre surtout était un Esprit redoutable ; car il devient gros et fort, il s'élève vers les cieux, il s'isole dans une personnalité très nette, il survit à l'homme qui l'a vu grandir[2]. »

Et jusqu'aux derniers temps du paganisme, nous pouvons constater ce respect religieux, ou, si l'on veut, cette terreur superstitieuse, devant les beaux spécimens de la végétation forestière.

Dion Chrysostome signale encore à la fin du Ier siècle de notre ère, des exemples curieux de ce culte spontané des grands chênes[3], et M. de Wilamowitz dit très bien à ce propos que souvent en Grèce on voyait de pieux voyageurs s'arrêter devant un de ces beaux arbres et vivement émus par son caractère divin, suspendre une offrande à ses branches et le consacrer ainsi à l'admiration et au culte de tous[4].

L'état d'esprit auquel le savant allemand fait allusion ici, M. Lyall, le pénétrant observateur de la vie religieuse dans l'Orient moderne, l'a retrouvé de nos jours encore en pleine Inde centrale :

« Au commencement, nous dit-il, un arbre attire le respect comme un être à craindre, doué de sensibilité et possédant une puissance mystérieuse, dont il témoigne par l'ondulation de ses branches et par des sons fantastiques. Puis les

1) III, 691.
2) *Histoire de la Gaule*, I, p. 138.
3) *Le Chasseur*, § 52. Cf. Maxime de Tyr, *Dissert.*, VIII, 1.
4) *Griechisches Lesebuch*, II (Berlin, 1902), p. 12.

arbres à fruits sont honorés pour l'excellence même de leurs produits, qu'ils accordent chaque année en quantité plus ou moins grande, suivant quelque caprice dissimulé que l'on pourra peut-être se rendre propice; plus tard une espèce particulière se trouve consacrée à un dieu célèbre; un énorme tronc solitaire devient la demeure d'un esprit impalpable et sans nom, qui peut habiter aussi un bouquet de bois sombre ou un épais fourré. Bientôt, on s'avise que ce terrain est consacré à l'une des divinités hindoues reconnues avec titres et attributs réguliers, soit que l'endroit se trouve mêlé à quelque mythe ou légende locale, soit qu'une personne pieuse y érige un temple, soit qu'un anachorète y fixe son ermitage et s'y voue à une divinité particulière[1]. »

J'aime à citer, et je le ferai plus d'une fois encore, ces observations relevées dans l'Inde moderne; il me semble qu'elles éclairent souvent d'un jour très vif les phénomènes religieux du passé. « C'est que dans l'Inde, les idées aborigènes du populaire n'ont subi aucune persécution de la part des croyances dominantes, de sorte que l'enchaînement complet de ces idées se manifeste et se prête à une étude approfondie dans une seule et même province. Les pratiques et croyances diverses vivent devant nous, leur succession se produit sans interruption[2]. »

Pour en revenir maintenant à l'opinion de M. Otto Kern, on peut donc lui accorder au moins ceci, c'est qu'à l'époque récente, dont nous nous occupons spécialement, et sauf certaines exceptions, isolées sans doute, la plupart des arbres que nous trouvons dans le culte public sont honorés en raison de particularités spéciales qu'ils présentent et parce qu'une légende en explique la sainteté. C'est le cas pour le myrte sacré que Pausanias a vu à Trézène et dont chaque feuille était percée d'un trou. La légende racontait que les

1) *Mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, I (Trad. franç., Paris, 1885), p. 24 et suiv.
2) Le même, *Ibid.*, p. 26.

trous provenaient de coups d'épingle à cheveux que Phèdre y avait donnés quand elle se mourait d'amour pour Hippolyte[1].

A Gortyne, en Crète, on vénérait un platane merveilleux qui ne perdait jamais ses feuilles : c'était celui qui avait abrité les amours de Jupiter et d'Europe[2].

Pour le culte populaire, un passage bien connu d'Apulée[3] suffirait à montrer que la dévotion aux arbres était très répandue dans les campagnes, et leur caractère sacré est encore attesté par le rôle important qu'y jouent et son tronc, et ses rameaux, ses feuilles et ses fruits.

Si les trophées que le vainqueur laissait sur le champ de bataille tout chargés de dépouilles, restaient en pleine campagne sans être atteints par les voleurs, c'est, M. Reinach l'a fait remarquer récemment, qu'ils étaient protégés par la sainteté du tronc d'arbre qui leur servait de support[4].

Le rameau vert que les suppliants tenaient à la main leur conférait aussi un caractère sacré qui les protégeait.

La couronne de feuillage, pour la même raison, marquait toujours une consécration spéciale. Elle paraît étrangère aux poèmes homériques, mais on la trouve partout dès le VIe siècle avant J.-C., et elle remonte, à n'en pas douter, aux vieux cultes naturalistes. Cette couronne désigne ceux qui sont consacrés aux dieux, comme, par exemple, les hiérodules de Délos; elle est placée sur la tête de celui à qui ses fonctions donnent un pouvoir sacré; le théore, messager sacré, et le poète, inspiré de Dieu, enfin tous ceux qui prennent part, à un titre quelconque, aux cérémonies du culte : les prêtres, les sacrificateurs, et jusqu'aux choreutes de la tragédie attique, qui dansent aux fêtes de Dionysos, tous portent

1) Pausanias, II, 32, 3. Cf. S. Wide, *De Sacris Troezeniorum* (Upsal, 1888), p. 86.

2) Pline, *Hist. Nat.*, XII, 11.

3) *Florid.*, L, 1. Cf. *Rev. de l'Instr. publ. en Belg.*, 1908, p. 355.

4) *Cultes, Mythes et Religions*, III, p. 334. Cf. Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, III, p. 166.

la couronne de feuillage qui les voue à la divinité. Et il n'est pas besoin d'insister sur le rôle que jouent dans le culte les offrandes de fleurs et de fruits, par lesquelles on semble rendre aux dieux une sorte de dîme de ce qui leur appartient.

Mais nous avons d'autres témoignages encore de la sainteté des arbres ; ce n'est pas seulement pour l'honorer, que le fidèle s'approche de l'arbre où il croit sentir un dieu, c'est aussi pour lui demander la connaissance de l'avenir.

Sans doute parce qu'il est directement en contact avec la terre, qui est la mère des songes et des présages, dès la plus haute antiquité, nous voyons les peuples les plus divers s'adresser à l'arbre pour en obtenir des oracles.

Hérodote nous apprend que les Scythes se servaient de baguettes de saule pour exercer la divination, ou aussi d'écorces de tilleul[1]. Tacite, dans la *Germanie*, décrit de la façon suivante, un procédé très semblable usité chez les Germains :

« Il n'est pas de pays, où les auspices et la divination soient plus en crédit. Leur manière de consulter le sort est très simple : ils coupent une baguette à un arbre fruitier, et la divisent en plusieurs morceaux qu'ils marquent de différents signes, et qu'ensuite ils jettent pêle-mêle sur une étoffe blanche. Le prêtre de la cité, si c'est l'État qui consulte, le père de famille lui-même, si ce sont des particuliers, invoque les dieux, et, regardant le ciel, il lève trois fois chaque morceau et fait son pronostic d'après le signe dont il est empreint[2] ».

En Italie, on se servait de morceaux de bois de chêne, pour « tirer au sort », *tollere sortes*, comme on disait, et il est certain que notre coutume de *tirer à la courte paille* a là ses lointaines origines.

En Grèce aussi on trouve des traces de procédés analogues,

1) Hérodote, IV, 67.

2) Tacite, *Germanie*, 10. Cf. Mogk, *Germ. Myth.*, 2e éd. (Strasbourg, 1907), p. 172.

et le fameux oracle de Delphes qui a rendu des oracles pendant toute l'antiquité se rattache directement à notre sujet, car la tradition nous apprend qu'à l'époque primitive, c'était par *cléromancie*, par un tirage au sort, qu'il répondait à ceux qui venaient le consulter, comme à Dodone, le célèbre chêne de Zeus répondait, nous dit-on, par le bruissement de ses feuilles.

Aux survivances du culte des pierres et des arbres, nous avons vu qu'il fallait joindre celles du culte des animaux. Pour ceux qui ne connaissent la religion grecque que par les auteurs classiques, l'affirmation peut paraître hasardée, mais il semble que ce que nous avons vu jusqu'à présent nous a disposés à admettre, même dans la Grèce de Phidias et de Sophocle, des croyances de ce genre.

Et d'abord, il y a à cela une raison générale, car cette forme particulière de fétichisme si répandue chez les non-civilisés, nous la retrouvons même chez un peuple parvenu à un haut degré de culture comme le peuple égyptien. L'exemple est classique, il a été souvent cité, depuis Hérodote qui y a insisté, et il mérite de l'être car il est significatif. C'était là, en effet, le fond même de la religion populaire en Égypte, et jusqu'en pleine époque romaine, la foule d'Alexandrie, qu'une offense à l'un des grands dieux n'aurait pas émue, se soulevait de fureur tout entière pour le meurtre d'un chat[1].

Ce culte si profondément enraciné en Égypte et ailleurs, on a fait souvent remarquer que ce n'est qu'une forme d'ailleurs très explicable de la croyance en des forces surnaturelles logées dans des objets matériels.

Les animaux sont une énigme perpétuelle pour les primitifs, avec la régularité de leurs habitudes, la sûreté de leur instinct, leur étrange façon de vivre, le bien et le mal qu'ils peuvent causer : tout cela ne leur semble pouvoir s'expliquer

1) Flinders Petrie, *Trans. of the 3d Congress for the Hist. of Relig.*, I (Oxford, 1908), p. 192.

que par la présence d'un esprit mystérieux dont on ne s'approche qu'avec respect et qu'on prend bien garde d'irriter.

Quand les grands carnassiers, particulièrement redoutés et par suite adorés, ont été exterminés, il semble que le chat ait contribué tout spécialement à maintenir et à perpétuer le culte des animaux. Ses mouvements silencieux, ses vagabondages nocturnes, sa propension à des accès de férocité le distinguent des autres animaux domestiques, et, de nos jours encore, sa réputation douteuse survit au milieu des obscures superstitions païennes qui nous hantent toujours sous le nom de sorcellerie[1].

Le chat est d'introduction trop récente en Grèce pour qu'il ait pu tenir une grande place dans les superstitions populaires, aussi n'en trouvons-nous guère de traces ; ce sont les serpents très nombreux dans tout le pays qui semblent y avoir joué le rôle principal, par la terreur qu'ils inspirent et le danger qu'ils sont à tout moment.

Théophraste, dans le texte que nous avons déjà consulté, où il rappelle certaines superstitions contemporaines, nous dit encore : « En quelque endroit de sa maison qu'il ait aperçu un serpent, il ne diffère pas d'y élever un autel », signalant ainsi une pratique dont nous avons plus d'un exemple.

Quoi qu'on en ait pu dire, et abstraction faite de l'analogie qui à elle seule nous imposerait cette conclusion, nous avons assez de textes pour nous permettre d'affirmer qu'on trouvait en Grèce des traces nombreuses d'un ancien culte d'animaux.

Élien nous dit qu'à Delphes on adorait un loup[2], et à Samos une brebis[3], ce que confirme un texte de Clément d'Alexandrie ; à Thèbes, une belette[4], et ainsi de suite.

Pausanias est très sobre de détails de ce genre, il faut

1) Lyall, *Mœurs rel. et soc. de l'Extrême-Orient*, I, p. 31.
2) *Nat. Anim.*, XII, 40. *Cf.* Pausanias, X, 14, 7.
3) Id. *Ibid.* ; cf. Clément d'Alex., *Protrept.*, II, 40.
4) Élien, *Nat. Anim.*, XII, 5.

l'avouer, mais il y a tout lieu de croire qu'il n'a pas fait connaître les exemples qu'il a dû rencontrer à cause de la grossièreté que l'adoration des animaux aurait dénotée chez ses contemporains. C'est ainsi qu'il a scrupule, il nous l'avoue, à raconter les cérémonies dont il a été témoin à l'autel de Zeus Lycaios en Arcadie : or nous savons par d'autres témoignages qu'on y faisait encore de son temps des sacrifices humains.

Mais il ne peut nous cacher qu'encore à son époque on trouvait en Grèce des dieux représentés sous forme d'animaux, et il cite lui-même de nombreuses légendes qui racontaient qu'autrefois des dieux avaient pris cette forme pour se manifester aux mortels.

Et nous voyons encore une fois apparaître ici la série des légendes étiologiques pour expliquer des épisodes devenus inintelligibles de la mythologie préhistorique.

Si on adore les cigognes en Thessalie, nous dit Aristote[1], c'est parce que, au temps passé, elles avaient débarrassé le pays d'une formidable invasion de serpents. Aussi, ajoute-t-il, est-il défendu depuis lors de tuer une cicogne en Thessalie : ce serait considéré comme aussi grave qu'un homicide. Nous savons quel respect superstitieux inspirent encore de nos jours les cigognes en bien des pays, elles portent bonheur, et on les choie le mieux possible. La légende rapportée par Aristote n'a certainement pas d'autre raison d'être que d'expliquer les bons procédés que l'on avait en Thessalie pour ces utiles animaux.

Je ne voudrais pas allonger cette énumération outre mesure, car il y aurait encore beaucoup d'exemples curieux à citer, mais il faut noter les scrupules religieux qui commandaient sur divers points de la Grèce d'épargner certains poissons, et un des personnages des *Symposiaques* de Plutarque nous explique gravement que si les Pythagoriciens s'abstenaient

1) *Mir. Ausc.*, 22.

d'en manger, c'est que, grands admirateurs du silence, ils tenaient à honorer le mutisme des poissons[1].

Parfois c'étaient seulement les poissons de tel étang ou de telle rivière qu'il fallait respecter, parfois c'était telle espèce qui était particulièrement sacrée.

Mais nous ne pouvons quitter le sujet sans rappeler combien étaient nombreux les animaux divers rattachés directement au culte des divinités olympiennes ou à certains détails de leur légende : tout le monde a entendu parler de l'aigle de Zeus, de la colombe d'Aphrodite, du cheval de Poséidon, de la biche d'Artémis, et de bien d'autres encore, qui étaient devenus des symboles, destinés seulement à rappeler la puissante divinité. Mais encore une fois on ne peut douter que cette transformation ne soit postérieure et bien des indices nous permettent de croire que primitivement c'était le dieu lui-même que l'on adorait dans l'animal, et il n'est pas défendu de penser qu'en pleine période classique, la confusion pouvait et devait susbister dans l'esprit de leurs adorateurs.

Comme l'a dit très bien M. S. Reinach : « Quand on parle des religions antiques, il ne faut jamais oublier dans quelles classes sociales elles ont trouvé des croyants et des fidèles. Pour un général romain et ses officiers supérieurs, sceptiques ou athées, l'aigle de la légion n'était qu'un symbole, mais pour les soldats, c'était un fétiche, un dieu que l'on parait, que l'on arrosait d'huile, que l'on adorait, pour lequel on construisait dans le camp un sanctuaire[2] ».

La remarque est d'une portée générale et trouverait souvent son application en Grèce.

Elle confirme, en tout cas, notre interprétation générale de la série de faits que nous venons d'examiner en y reconnaissant des traces de fétichisme.

1) Plutarque, *Quaest. conv.*, VIII, 8 (p. 728c).
2) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, III, p. 79.

Faut-il aller plus loin, et expliquer ces faits religieux par l'hypothèse actuellement en vogue du totémisme?

Faut-il voir dans ce que nous savons du culte des animaux en Grèce, des survivances d'une antique croyance d'après laquelle les hommes se considéreraient comme étroitement unis et apparentés à des animaux et formant des clans distincts suivant une descendance supposée des loups, des faucons, des ours et des aigles?

Cet état d'esprit a existé en Amérique et en Australie, on nous l'affirme, et nous n'avons pas de raisons sérieuses d'en douter, sinon qu'il est toujours extrêmement difficile d'interpréter exactement les croyances de ces peuples si arriérés et si loin à tous égards de leurs observateurs.

Mais l'état d'esprit qui aurait engendré le totémisme a-t-il existé en Grèce à une époque reculée? C'est-à-dire faut-il admettre que les ancêtres des Grecs ont passé exactement par la période du totémisme, comme ont fait, par hypothèse, les ancêtres des Peaux-Rouges et des Australiens actuels?

Je dois avouer que je ne le crois pas. J'ai étudié, sans parti pris et consciencieusement, tous les faits qui se rapportent au culte des animaux en Grèce, et dont je n'ai pu apporter ici que quelques spécimens choisis, et il m'est impossible de voir qu'ils imposent cette conclusion. Fétichisme, oui, sans doute : totémisme, je ne puis l'admettre : et je suis heureux de pouvoir ajouter que dans un livre sous presse et qui paraîtra bientôt, M. Frazer, qui a tant fait pour la connaissance du totémisme, est arrivé, pour la Grèce à une conclusion identique à celle que je propose[1].

Laissant donc de côté l'hypothèse du totémisme comme insuffisamment établie, je crois que les faits connus et dont nous avons réuni quelques-uns établissent au moins ce que je voulais démontrer, qu'au début de l'ère chrétienne on

1) Cf. Toutain, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, 1908, I, p. 333-354 et l'opinion également fort réservée de M. Van Gennep, *Ibid.*, II, p. 34 et suiv. et de MM. Hubert et Mauss, *Ibid.*, II, p. 173 et suiv.

pouvait encore noter en Grèce une foule de traces distinctes et précises d'un très vieux fétichisme, d'un culte primitif adressé depuis de longs siècles aux pierres, aux arbres et aux animaux.

Si nous avons tenu à insister sur l'un des contrastes les plus frappants qu'ait présentés le panthéon grec au cours de son histoire : la co-existence des figures idéalisées de la religion officielle et des idoles barbares si obstinément conservées au fond des campagnes dans le culte des pâtres et des laboureurs, c'est que nous avons voulu toucher, dès le début, à ce que, pour reprendre une comparaison de notre première leçon, on pourrait appeler la couche de croyances la plus profonde à laquelle nos recherches puissent atteindre.

Ch. Michel.






Fig. 1 *a, b, c.* — Le Triton des monnaies d'Itanos (cf. p. 169, n. 3) et ses prototypes égéens (cf. p. 171, n. 4).

ITANOS ET L' « INVENTIO SCUTI ».

ÉTUDES SUR L'HOPLOLATRIE PRIMITIVE EN GRÈCE

I

L'origine samnite du *scutum* paraît avoir été généralement admise dans l'antiquité. Salluste, reflétant sans doute l'opinion des érudits de son temps, fait dire à César que les Romains ont emprunté aux Samnites leurs *arma et tela militaria*[1]. Que le bouclier doive être compris au premier rang de ces *arma*, il n'est pas seulement permis de le conclure des nombreux passages[2] où l'arme défensive par excellence est désignée sous ce nom d'*arma* que les anciens ne rapprochaient pas d'*armus* mais d'*arcere*. Un exercice d'école des premiers temps de l'Empire dont un fragment mis sous le nom de Caecilius a été retrouvé dans un manuscrit du Vatican[3], prête à Fabius Kaeso, plus explicite encore, l'allégation que Salluste met dans la bouche de César : le *scutum* samnite n'est pas arme nationale à Rome, aurait dit, vers 265, le frère du vainqueur des Samnites, Fabius Maximus Rullianus ; ce n'est qu'au cours des

1) *Catilina*, 51, 38. Sur *arma* rapproché d'*armus* (omoplate, haut du bras), cf. Bréal, *Mém. Soc. Ling.*, IV, 82.

2) Liv., I, 42; XXVI, 34; Caes., *B. Civ.*, III, 44; Flor., I, 18; Virg., *Æn.* X, 841, XI, 196; Ovid., *Met.*, XI, 382; Lucan., I, 208, 420, VI, 529, etc.

3) Publié par Henri d'Arnim, *Hermes*, 1892, p. 125; inséré par E. Ofenloch dans ses *Fragmenta Cæcilii Calactini* (Teubner, 1907), p. 220. Les faits historiques auxquels il est fait allusion dans ce fragment paraissent remonter, à travers Tite Live, à Fabius Pictor qui a pu connaître des témoins des guerres samnites.

longues guerres du Samnium que les Romains ont commencé à se servir des *scuta* et des *pila* de leurs adversaires[1]. *Fas est hab oste doceri*. C'est, en effet, après la première guerre samnite, que Tite-Live place la substitution du *scutum* au *clipeus*[2] et c'est probablement à un des livres perdus de la 3e décade que l'auteur de la *chreia* du Vatican avait emprunté les dires de son Kaeso. Peut-être, est-ce à la même source qu'Athénée puisait lorsqu'on le voit affirmer que les Romains ont appris des Samnites l'usage du *scutum*[3], et cette tradition des grands historiens de Rome se perpétue jusqu'au dernier de ses beaux esprits, Symmaque, qui répète encore vers 385 : *arma a Samnitibus... sumpseramus*[4].

Selon toute apparence, une opinion aussi répandue n'avait pu manquer de se trouver confirmée par Varron, la plus haute autorité des Romains en matière d'antiquités nationales, *in libris de Vita Populi Romani in quibus docet quid a quaque traxerint gente per imitationem*[5]. Ses recherches, bor-

1) Οὐκ ἦν ὁ Σαυνιτικὸς ἡμῖν θυρεὸς πάτριος... ἀλλὰ Σαυνίταις καταστάντες εἰς πόλεμον καὶ τοῖς ἐκείνων θυρεοῖς καὶ ὑσσοῖς ὁπλισθέντες. Pour ce qui concerne le *pilum*, à l'introduction duquel celle du *scutum* se trouve ainsi liée, je me permets de renvoyer à mon mémoire sur l'*Origine du Pilum* (*Rev. archéol.*, 1907-8), où je crois avoir établi que le *pilum* et le *scutum*, introduits à Rome dès la fin du IIIe siècle, devinrent, à la suite des guerres de Pyrrhus, les armes régulières de la légion manipulaire.

2) Liv., VIII, 8, 3. Dans le même passage à la bataille du Vésêris (340), il montre les triaires, qui paraissent avoir reçu les premiers l'armement samnite, *scuto innixi*. Jusqu'à cette date Tite-Live évite de placer le *scutum* entre les mains des Romains (excepté les passages comme I, 43 où il faut voir dans le *scutum* des 2e et 3e classes — θυρεός de Denys (IV, 4) — le primitif *ancile* latino-sabin); au contraire, il décrit à plusieurs reprises dans les rangs samnites (cf. surtout IX, 40 ; X, 38-9) ce *scutum* qui apparaît comme l'arme caractéristique des guerriers sabelliens auxiliaires de Pyrrhus (Plutarch., *Pyrrh.*, 16 ; Dion., *Ant.*, XX, 1) comme des Romains ou des Samnites de Paul-Émile (Plut., *Æm.*, 20 ; Liv., XLIV, 33). Parmi les documents archéologiques qui permettent de contrôler ces textes, la frise du Monument de Paul-Émile à Delphes est étudiée à ce point de vue dans mon article sur *Delphes et les Bastarnes*, dans le *Bull. de Corr. Hell.* de 1910.

3) Ath., VI, p. 273 (c. 103) : καὶ παρὰ Σαυνιτῶν δὲ ἔμαθον θυρεοῦ χρῆσιν.

4) Symm., *Epist.*, III, 14 (p. 73 de l'édition Seeck).

5) Servius, *ad Æn.*, VIII, 176. J'ai réuni, dans le travail cité (*R. arch.*, 1907,

nées aux institutions de Rome, ne suffirent bientôt plus aux Romains de l'Empire. Il fallait, pour leur plaire, qu'on attachât, à chaque invention, de quelque origine qu'elle fût, un nom particulier et qu'il n'y eût pas de trouvaille, des travaux du labour au jeu de l'oie, dont on ne pût leur décliner l'auteur. C'est pour contenter cette véritable manie que, dans son curieux septième livre, Pline résume, selon le goût de ses contemporains, les données de ces *Catalogue Heurematum* que les Grecs, depuis Aristote, s'occupaient à établir[1]. Saisissant avec empressement cette occasion pour humilier leurs vainqueurs, les *Graeculi* paraissent s'être fait un plaisir de ne laisser à aucun Italien le bénéfice d'une invention, si insignifiante fût-elle. Il en fut de même alors des légendes de Rome; et je crains fort que la plupart des fables grecques connues seulement par des auteurs de cette époque, où M. Païs voit les prototypes des légendes romaines, n'aient été inventées ou transformées par Alexander Polyhistor et ses émules pour attester l'origine hellénique de tout ce dont les Romains se faisaient gloire.

Le patriotisme romain de Pline ne pouvait s'accommoder d'une pareille tendance. Aussi le voit-on s'efforcer à introduire dans son catalogue, en s'autorisant des recherches de Varron[2], sinon des Romains de pure lignée, du moins certains de ces éponymes étrusques ou italiotes, héroïsés à la mode grecque : Tyrrhenus qui aurait inventé le *pilum* et les javelots

II, p. 140 et 154) les indices qui portent à ranger Varron parmi les partisans de l'origine samnite du *scutum* et du *pilum*.

1) M. Kremmer, *De Catalogis heurematum*, Leipzig, 1890 et Wendling, *De Peplo Aristotelico quaestiones selectae*, Strasbourg, 1891. Depuis ces deux dissertations où l'on ne trouve rien sur la question de l'*inventio scuti*, on peut mentionner le travail de S. Reinach sur l'*Inventio Ancorae* (*Cultes, Mythes et Religions*, II, p. 250) et l'étude du même auteur sur la découverte de l'étain prêtée à Midas comme celle de l'ancre (*L'Anthropologie*, 1899; *Cultes*, III, 322). L'invention du fer d'après le proverbe Κέλμις ἐν σιδήρῳ a fait l'objet de notes de P. Roussel, *R. de Philologie*, 1905, p. 292 et de H. Grégoire, *ibid.*, 1908, p. 192.

2) Varron paraît s'en être occupé in *Admirandis* (Arnobe, *Adv. Nat.*, VI, 3); cf. Wendling, *Hermes*, 1893, p. 349.

légers; Pisaeus, son fils, les armes de chasse, la trompette et les éperons de navire; Aulétès, fils de Mantô, fondateur de Pérouse, la flûte, aussi nationale en Étrurie que la trompette.

Parfois, tout en conservant le nom de l'inventeur grec, on tenta de le transformer en héros indigène au prix des plus étranges compromis. L'*inventio scuti* va nous fournir un exemple instructif de cette méthode.

II

Que ce soit oubli de Pline ou étourderie d'un de ses copistes, toujours est-il que la découverte du *scutum* ne se trouve nulle part mentionnée dans son œuvre. Heureusement, les sources auxquelles il a puisé furent-elles largement mises à contribution par les Apologistes chrétiens. Profitant des divergences des heurématologues, il leur fut facile de se forger, grâce à elles, une arme à double tranchant contre l'orgueil des maîtres de l'*orbis romanus* : non seulement, proclament les Apologistes, toutes les inventions dont la civilisation romaine est si fière sont dues à des étrangers, Grecs, Asiatiques, Barbares, mais l'incertitude qui enveloppe toujours ces questions d'origine permet de diminuer les titres des divers personnages assignés à chaque invention pour en reporter toute la gloire au dieu de la Genèse. Aussi, dès le *Discours aux Grecs*[1], voit-on les Apologistes aiguiser cette arme pour les besoins de leur cause. Développant, quarante ans après, cette liste des inventions, Clément d'Alexandrie caractérise ainsi celle du bouclier : Ἴτανόν τε, Σαυνίτης οὗτος ἦν, πρῶτον θυρεὸν κατασκευάσαι[2], ce que répète littéralement, un siècle plus tard, Eusèbe dans sa *Praeparatio Evangelica* (X, 6, 15). Comme on ne connaît aucun Samnite du nom d'Itanos,

1) Cf. A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien* (Paris, 1903), p. 38. Avec Funk et Bardenhewer je descendrais au moins jusqu'en 165 la date de la composition des Discours que Puech, avec Kukula, place en 171/2.

2) *Stromata*, I, 75. Cf. les notes des éditions Migne, Dindorf, Gaisford et Stählin (1906). Sur les sources des *Stromata*, cf. Gabrielsson, *Ueber die Quellen des*

les rares éditeurs qui se sont occupés de ce texte ont mis en avant deux systèmes pour en résoudre l'énigme : ou bien

Clemens Alexandrinus (Upsal, 1906), et mon c.-r. de la *Rev. Ét. gr.*, 1908, 223. Gabrielsson, ainsi que Kremmer, me paraît attacher trop d'importance à tous les noms que Clément cite comme sources en tête de son chapitre : Aristote, Théophraste, Straton, Antiphanès, Philodémos, Aristodémos, etc., noms qu'on retrouve dans le chapitre correspondant de Pline. Pour toutes les *inventiones* dont on peut montrer qu'elle ressortent à la tradition d'Aristote, on peut admettre qu'il connut, directement ou indirectement, le Περὶ Εὑρημάτων où Straton de Lampsaque, pour répondre à un ouvrage semblable d'Éphore, résuma les recherches des péripatéticiens à ce sujet. S'opposant à Éphore, qui paraît avoir repris contre Aristote le système des Hécatée et des Hellanicus (qui attribuait toutes les grandes inventions aux Orientaux, Phrygiens, Lydiens, Perses et surtout Égyptiens), Straton n'a guère dû revendiquer pour les Italiens les inventions dont il essayait d'enlever la gloire aux Asiatiques pour la donner aux seuls Grecs ; ce n'est donc pas chez lui que Clément aura vu que Tyrrhenus a inventé l'haruspicine, les Étrusques la trompette, les Siciliens la phorminx et un Samnite le bouclier. La tendance à attribuer à des Italiens leur part dans les *heurèmata* ne doit guère remonter au delà de l'époque où les savants grecs, amenés à Rome de gré ou de force, durent y donner un enseignement qui n'offusquât pas trop la vanité de leurs vainqueurs. Telle fut sans doute la tendance de cet Aristodémos de Nysa, philosophe stoïcien qui professait à Rhodes dans la chaire de son beau-père Posidonios quand Pompée l'amena à Rome pour y être, de 65 à 55 environ, le précepteur de ses fils : ce savant complaisant, qui aurait prétendu qu'Homère était d'origine romaine et que citait déjà Varron (*De ling. lat.*, X, 74, 201 ; cf. Susemihl, *Alexandrinische Litteratur*, II, 183), a pu être le premier à faire jouer un rôle aux Italiens dans son Περὶ Εὑρημάτων auquel Clément fait allusion. Tel put être aussi le but des *Thaumasia* de son contemporain Alexander Polyhistor, qui fut, à Rome où Sylla lui donna le droit de cité en 81, le précepteur des enfants de Corn. Lentulus et le maître d'Hygin, jeune Alexandrin amené à Rome en 47 par César. Or, on sait que les *Fabulae* d'Hygin, qu'on trouve largement mises à contribution de Pline à Cassiodore, paraissent avoir eu à l'époque de Clément d'Alexandrie un si grand succès que le rhéteur Dosithéos les traduisit en grec en 207. Bien qu'il ne nous soit parvenu qu'un résumé très fautif de son ouvrage, il suffit à faire connaître l'effort qu'y tentait Hygin pour donner, dans l'origine des institutions, leur place aux Italiens : si Œnomaos avait inventé les courses de chevaux, Romulus les avait introduites en Italie ; si Cadmus et Europe avaient importé les lettres de Phénicie, l'Arcadien Évandre et Carmenta les avaient adaptées à la langue latine ; si Belus, devenu fils de Neptune, avait inventé le combat à l'épée, Bellone inventait le javelot et Tyrrhenus, Argien d'origine, la trompette ; l'invention des tours passait des Tirynthiens aux Thyrséniens, etc. Ainsi, s'il fallait choisir entre les auteurs nommés par Clément d'Alexandrie, celui à qui a pu être empruntée l'histoire du Samnite Itanos, ce n'est pas à Skamon de Mytilène, dont le Περὶ Εὑρημάτων résumait sans doute les doc-

considérer l'incidente Σαυνίτης οὗτος ἦν comme une glose et la rejeter comme telle ; ou bien corriger Ἴτανος soit en Ἴταλος soit en Τρίτανος. Varron, dans son traité *De prodigiosorum virorum fortitudine*, avait consacré, en effet, à ce Tritanus un article dont Pline[1] et Solin[2] nous ont conservé la substance. Il y aurait eu deux Tritanus, le père et le fils, également célèbres pour leur force, force d'autant plus extraordinaire que leur musculature de fer se cachait dans un corps de médiocre apparence. Le père aurait été un gladiateur appartenant à la classe des *Samnites* ; le fils un soldat de Pompée, bientôt légendaire pour avoir — *inermi dextra*, — terrassé un ennemi en armes et l'avoir ramené prisonnier — *digito uno in castra imperatoris sui*. C'est à ce dernier apparemment que pensent Phèdre dans sa fable *Pompieus et Miles*[3] et Vopiscus[4], deux siè-

trines de son père Hellanicus, que je la rapporterais avec C. Müller (*Fragm. Hist. Gr.*, IV, 490), mais à l'ouvrage de même nom d'Aristodèmos de Nysa.

1) *Hist. Nat.*, VII, 20 (81) :... *Tritanum in gladiatorio ludo Samnitium armatura celebrem filiumque ejus, militem Magni Pompeii.*

2) *Rer. Memor.*, p. 19 (éd. Mommsen) : *Tritanum gladiatorem natura Samnitem fuisse... ejus filium militem Cn. Pompeii...*

3) *Fabulae*, 113 (éd. Havet). M. Havet voit dans ce soldat *cinaedus habitu sed Mars viribus* une allusion à Chéréa.

4) Vopiscus, *Firmus*, 4, 2. Je ne crois pas qu'on puisse rapporter à l'un ou l'autre des deux Tritanus le fragment de Lucilius conservé par Cicéron dans le *De Finibus*, I, 3, 8 (Lucilius, *Incerta* 27 éd. Müller; *Sat.* II, 90 éd. Marx) où le satirique reproche à Albucius de préférer être appelé Grec... *quam Romanum atque Sabinum | municipem Ponti Tritani, centurionum | praeclarorum hominum ac primorum signiferumque.* On peut comprendre à la rigueur qu'un Samnite soit dit Sabin; les exemples d'une semblable méprise abondent et j'ai montré ailleurs (*Rev. archéol.*, 1907, I, p. 426 ; II, p. 128 et 193) que, lorsque Properce IV, 4, 11) parle de *pila sabina*, Denys (II, 43) de *saunia* et Plutarque (*Rom.*, 21) de *thureoi* des Sabins, il n'y faut voir qu'autant de confusions entre sabin et samnite, confusion que légitimait en une certaine mesure l'étymologie qui montrait dans *Sabelli* un diminutif de *Sabini*. D'ailleurs, si Pontius est un gentilice d'origine samnite et si le suffixe ano de Tritanus n'est pas moins caractéristique, ni Solin, ni Pline ne disent que Tritanus fût Samnite, mais qu'il appartenait à la classe des gladiateurs de ce nom. Enfin, comment comprendre que Lucilius, oncle maternel de Pompée, mort en 102, aurait parlé vers 120-115 d'un centurion de Pompée qui ne fut pas général en chef avant 75 ? On ne saurait supposer que Tritanus le père ait été centurion en même temps que gladiateur ni même gladiateur célèbre après avoir été centurion et *signifer*. Aussi

clesplus tard, quand il achève son portrait de l'usurpateur Firmus en disant que sa force était telle *ita ut Tritanum vinceret cujus Varro meminit*. Ainsi, les deux Tritanus paraissent avoir été bientôt confondus en un seul personnage plus ou moins fabuleux dont on fit un Milon de Crotone romain. Sans doute, avait-on conservé un vague souvenir de la réputation dont l'un d'eux avait dû jouir parmi ces gladiateurs qui avaient gardé le nom de *Samnites* depuis que les Capouans avaient fait combattre leurs prisonniers de guerre équipés avec les dépouilles des Samnites que les Romains leur avaient abandonnées en 308. Sans doute, le *scutum* était-il la partie la plus caractéristique de l'armement de ces Samnites et l'on a vu que les érudits du temps de Varron n'ignoraient pas que les Romains leur eussent emprunté ce bouclier. Mais, alors que l'introduction du *scutum* à Rome, au début du III[e] siècle, était notoire, qui admettra qu'on ait pu la faire descendre, avec ce Tritanus, jusqu'au I[er] siècle de notre ère ? Alors que toutes les autres inventions sont mises sous le nom de personnages divins ou héroïques, que celle du *pilum* notamment, dont on savait l'introduction liée à celle du *scutum*, est prêtée à Tyrrhenus, comment croire qu'on ait fait exception en faveur de ce gladiateur samnite? Ce gladiateur n'appartient-il pas à la même époque que les *Heurémata* d'Aristodémos de Nysa et les *Thaumasia* d'Alexander Polyhistor auxquels il semble qu'on doive faire remonter l'introduction de héros et demi-dieux Italiens dans les catalogues d'inventeurs, et comment supposer qu'ils aient choisi pour le *scutum* le nom d'un pareil contemporain ? Comment s'expliquer enfin, que Clément d'Alexandrie, qui aurait trouvé Tritanus dans sa

vaudrait-il mieux préférer une des nombreuses variantes du nom du concitoyen d'Albucius, *Tritannii*, *Titunnii*, *Tiranii*, *Titani*, etc., étudiées par M. Havet (*Revue de Philologie*, 1898, p. 176). On n'a choisi la leçon *Tritani* que parce qu'on a voulu l'identifier avec le centurion de Pompée. Ce Pontius pourrait être, par exemple, ce soldat du 2[e] Scipion dont la fidélité à son chef paraît être devenue proverbiale (Macrobe, *Sat.* III, 16, 3) et que Lucilius put connaître à Numance (Cichorius, *Unters. zu Lucilius*, 1908, 248, distingue Pontius, le soldat de Scipion, d'un Tritanus inconnu).

source, l'ait délibérément transformé en Itanos, tout en continuant à le qualifier de Samnite?

Itanos serait-il une erreur pour Italos? Cela s'expliquerait mieux au point de vue paléographique, mais Italus, auquel on a attribué la transformation des Œnotriens de pasteurs en agriculteurs, la rédaction de leurs premières lois et l'institution des repas en commun[1], paraît un héros essentiellement pacifique et rien ne laisse entrevoir pourquoi l'on aurait fait de lui l'inventeur d'un bouclier qui n'était celui que d'une partie de la population italienne. Ainsi, l'on ne saurait comprendre ni pourquoi Italus ou Tritanus auraient passé pour les inventeurs du *scutum* ni comment Clément aurait adopté une pareille tradition en altérant plus ou moins profondément le nom du personnage. Faut-il donc adopter l'hypothèse de la glose? Je le crois, mais non pas au sens où on l'entend d'ordinaire. Elle ne proviendrait pas de l'erreur de quelque copiste, erreur qu'il faudrait placer en plein IV[e] siècle puisque Eusèbe la répète; mais elle reproduirait une addition faite à dessein par l'une des sources de Clément. Ce serait un de ces compromis dont nous avons parlé : la tradition romaine affirmait l'origine samnite du *scutum* alors que les heurématologues grecs revendiquaient le *thuréos* pour leur Itanos. Afin de concilier les deux données, on se serait contenté de qualifier Itanos de Samnite. Cette habile incidente sauvegardait ainsi les susceptibilités romaines, tout en ne violant pas le *catalogue* grec qu'elle paraissait seulement préciser ou rectifier; peut-être même une certaine ressemblance avec le nom de l'éponyme de l'Italie et le souvenir, devenu proverbial, de Tritanus pré-

1) Cf. *Fragm. Hist. Graec.*, II, 179. En proposant de corriger Itanos en Italos, Kremmer, *op. cit.*, p. 23, remarque qu'en aucune façon on ne saurait admettre Tritanos, ce qui serait contraire à l'ordre alphabétique dont il a montré (ainsi que Wendling, *op. cit.*, p. 5), les traces dans le catalogue de Clément. D'ailleurs, si le souvenir de Tritanus paraît s'être conservé en Occident de façon proverbiale jusqu'au III[e] siècle, il ne semble pas avoir pénétré même dans le monde grec; ainsi, il n'en est fait nulle mention dans le traité Περὶ Γυμναστικῆς où, vers 220, Philostratos passe en revue tous les lutteurs célèbres (Cf. Jüthner, *Wiener Akad.-Sitz. Ber.*, 1902, p. 10).

tèrent-ils quelque vraisemblance à la combinaison. En tout cas, pour qu'elle fût possible, il fallait qu'on eût bien oublié quel était cet Itanos et qu'on ne se rappelât ni la nature de ce personnage, ni les raisons qui ont pu lui faire attribuer l'*inventio scuti*. Tel est le double problème que nous nous proposons d'élucider.

III

L'histoire ne connaît aucune personnalité répondant au nom d'Itanos, mais la fondation de la ville crétoise de ce nom était attribuée à un héros éponyme, Itanos fils de Phoinix[1]. Ceux qui veulent voir, partout où les mythographes anciens placent Phoinix et ses fils, la trace d'un établissement phénicien, n'ont pas manqué de revendiquer comme tel Itanos, placée à la pointe même où la Crète avance le plus vers l'Orient[2]. A cette position privilégiée pour une colonie phénicienne, venait s'ajouter l'anecdote qui montre, dès le VII[e] siècle, les marins d'Itanos poussant jusqu'en Libye à la recherche de cette pourpre dont on attribue la découverte au Melkarth de Tyr; enfin, de 450 à 350, les monnaies d'Itanos représentent une divinité à queue de poisson[3], semblable au Dagon ou à la Derkétô d'Askalon ou d'Arados, de Gaza ou de Joppé (fig. 1 *b*).

1) Stéphane de Byzance : Ἴτανος· πόλις ἐν Κρήτῃ ἀπὸ Ἰτάνου Φοίνικος ἢ τῶν Κουρήτων ἑνὸς μεγάδος.

2) Movers, *Die Phoenizier*, II, 2, p. 256; Baudissin, *Studien z. semitischen Relig.*, I, p. 273; II, p. 177; V. Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*, p. 30, 99, 229; Duncker, *Gesch. d. Alterthums*, VI, p. 260; Busolt, *Griech. Gesch.*, I[2], p. 266; Ed. Meyer, *Gesch. d. Alterthums*, II, p. 145; Maspero, *Hist. des Peuples de l'Orient*, I, p. 203. Olshausen (*Rhein. Mus.*, 1853, p. 324; *Monatsber. d. Berl. Ak.*, 1879, p. 568) a voulu rapprocher Tan et I-tan-os de Tanis-Tanit. P. Orsi (*Museo Italiano*, II, p. 806) et O. Gruppe (*Griech. Mythologie*, p. 76), d'après Bochart, lui donnent le sens de *durable*, *impérissable*, supposant un Baal-Etân dérivé de l'Etana-Itana qui, dans le ciel chaldéen, paraît entreprendre la double tentative d'un Bellérophon et d'un Prométhée (cf. Lagrange, *Etudes sur les religions sém.*[2], p. 388; Hüsing, *Archiv f. Religwiss.*, 1903, p. 178; Lehmann-Haupt, *Festschrift Noeldeke*, 1907, p. 1000).

3) Cf. Head, *H. N.*, 398; Svoronos, *Numismatique de la Crète*, I, pl. XVIII-XIX, p. 201; *Bull. Corr. Hell.*, 1894, p. 121; Ἐφημ. ἀρχ., 1893, p. 160.

Mais, ni le trident que brandit ni la conque dont sonne le dieu-poisson d'Itanos ne se retrouvent sur les pièces des villes phéniciennes, tandis que ce sont les emblèmes ordinaires des dieux marins de la Grèce, tritons et *halioi gérôntes*, vieillards de la mer, surtout de Glaukos. Devenu fils de Minos en Crète, Glaukos y venait de l'Euripe où il était descendu du golfe Pagasétique avec le Triton de Tanagra et le Dionysos Pélagios d'Eleuthérai[1]. A Anthédon même, Glaukos préside à l'exploitation de la pourpre et protège, avec l'Apollon Delphinios d'Erétrie, les pêcheurs de Skiônè et les pêcheries de la côte d'Eubée, dont Aristote et Dicéarque vantent déjà le *murex*[2]. Comme Glaukos est venu de Pagasai et de Potniai à Anthédon, l'Ogygien Phoinix est venu d'Orménion à Eléon en Béotie[3]. C'est lui, bien plutôt que le Phoinix de Phénicie, qu'il faut reconnaître dans le héros Phoinix que Dréros en Crète atteste avec Amphion parmi ses divinités poliades[4], et qui, éponyme lui-même de la ville crétoise de Phoinix, passe pour le frère de Kadmos, pour le père des déesses thessalo-crétoises Europé et Karmè et des éponymes

V. Bérard, *op. cit.* prenant *tan* pour le radical d'I-tan-os, le rapproche de Tan-Zan, le Zeus crétois, et des noms de lieu Ténédos, Ténès, Ténos.

1) Sur Glaukos, cf. Gaedechen, *Glaukos der Meergott*, 1859. Sur Dionysos Pélagios, Halieus, Delphinios, Mélanaigis, cf. Maass, *Hermes*, 1888, p. 70 et *Gott. Gel. Anz.*, 1889, p. 807; K. Tümpel, *Philologus*, 1889, p. 681.

2) Aristote, *Hist. an.*, V, 15, 3; Dicéarque, 24; Athénée, III, p. 88 F; Philostrate, *Vita Apoll.*, I, 24, 2.

3) Phoinix, rattaché par Ogygos et Kadmos, aux mythes de la Béotie, y a laissé des traces nombreuses : au *Phoinikion oros* d'Onchestos, à la source Phoinike de Tanagra etc.; c'est de là qu'il serait allé en Crète devenir le père ou le fils d'Europe, comme paraît l'avoir établi, après K. O. Müller (*Orchomenos*², p. 113, 462), H. D. Müller, *Mythol. d. griech. Stamme*, I, p. 236. Au moins est-ce là le système que je crois devoir suivre dans ces pages, avec Crusius dans son *Kadmos* et Studniczka dans sa *Kyrène*, contrairement à Gruppe. Celui-ci voudrait reconnaître dans ces analogies autant de traces d'une influence qu'aurait exercée sur le Nord-Est de la Grèce, une Crète, qui, selon l'ancienne théorie, devrait Phoinix, Kadmos, Europa etc. à la Phénicie. La théorie de l'influence phénicienne en Crète vient d'être reprise par E. Assmann, *Zur Vorgeschichte von Kreta*, *Philologus*, 1903, 165-95; cf. ci-après, p. 246.

4) Traité entre Dréros et Knossos, vers 230 (Dittenberger, *Sylloge*², 463, Cauer, *Delectus*², 121).

de Thasos, de Cythère, d'Astypalaia, de Membliaros-Anaphè et de Membliaros-Mélos[1]. Des noms qui portent la même terminaison se retrouvent dans la Grèce du N.-E. comme en Crète : ici, les éponymes des *Graïkes*, *Thraïkes*, *Aithikes* etc. ; là, *Perdix*, fille de Daidalos, à qui était attribuée l'invention de la scie[2].

Si même à Itanos, comme dans certaines des îles où il passe pour père des héros éponymes, Phoinix n'a été introduit que tardivement dans la légende de fondation, parce que le Triton de la ville crétoise semblait aux mythographes grecs devoir son origine aux dieux-poissons du panthéon phénicien, on ne saurait oublier aujourd'hui que le culte du poisson a pu venir de Crète dans les pays philistins, avec tant d'autres éléments de leur civilisation, dès le milieu du 3e millénaire[3]. Du moins, les gemmes minoennes[4] amènent-elles à croire

1) Pour la discussion des textes relatifs aux colonies des fils de Phoinix, on peut renvoyer à A. Enmann, *Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus* (Saint-Pétersbourg, 1887), p. 7. On pourrait penser également à faire venir ce Phoinix de la Phoinikè de Carie ou de Cilicie (cf. Dümmler, *Rhein. Mus.*, 1887, 139 ; Isid. Lévy, *R. de Philol.*, 1905, 309) vers laquelle Itanos s'avance, par le pont de Kasos, Karpathos et Rhodes, bien plutôt que vers la Phénicie syrienne. Comme il existe, d'autre part, un roi fabuleux des Dolopes du nom de Phoinix, on peut placer l'introduction de ce héros en Crète lors de l'arrivée des Achéens (cf. W. Aly, *Das Kretische Apollonkultus*, 1908, p. 52).

2) Cette invention, due à l'imitation du poisson-scie, est attribuée à Perdix par Ovide, *Met.*, VIII, 244 ; Lactance, *ad Ov.*, VIII, 3 ; Servius, *ad Æn.*, VI, 14 ; *Georg.*, I, 143 : Hygin, *Fab.*, 19 et 39 ; Isidore, *Orig.*, XIX, 19, 9. D'autres auteurs l'assignent à Talos qui est, pour toutes les inventions où le bronze joue un rôle, une sorte de doublet de Daidalos et des Kourètes (Diodore, IV, 76, 5 ; Apollodore, III, 15, 9, 1 ; Pausanias, I, 21, 6 ; 25, 5). Quant à la terminaison -ιξ, Unger (*Philologus*, 1886, p. 25 et 8e supplément, p. 693) l'a rapprochée ingénieusement du latin *vicus* et du grec οἶκος.

3) Pour les découvertes archéologiques qui paraissent condamner définitivement cette théorie du courant sémitique qui aurait remonté de Crète dans le Nord de la Grèce, cf. surtout les bulletins de M. Dussaud dans la *Revue de l'École d'Anthropologie*, 1906-9.

4) Cf. Furtwaengler, *Antike Gemmen*, II, 44, III, 31, V, 30 (= Perrot, VI, fig. 432, 16 et notre fig. 1 *a* : (stéatite insulaire), V, 32 (notre fig. 1 *c* : stéatite de Mélos); A. J. Evans, *Journ. Hell. Stud.*, 1895, p. 295, 339. Des poissons paraissent sur les monnaies de Koressia et de Priansos (*British Museum, Crete*, p. 73, 94). Dans son mémoire sur l'*Animal worship in the Mycenean age* (*Journ. Hell.*

que, dans la religion zoôlatrique de la Crète primitive, les poissons ne jouèrent pas un moins grand rôle que le coq, le taureau ou la chèvre ; le Triton d'Itanos a pu servir de prototype à l'Atargatis de Gaza bien plutôt qu'il n'a subi son action. Sous l'influence, peut-être, des envahisseurs venus du pays de Glaukos, les Achéens, ce Triton s'est anthropomorphisé à demi, comme le taureau, le cerf ou le sanglier devinrent le *Minotauros*, le *Minélaphos*, le *Minokapros*, comme le coq divin est devenu Zeus Welchanios et comme la chèvre nourricière du bouquetin Aigiochos est devenue la nymphe Amalthée, comme le Triton de Knossos s'est transformé en Athéna Tritô. Tritô, Tritônia ou Tritôgéneia, venue du Nord-Est de la Grèce comme la Tritônia d'Alalkoménai, cette Athéna amena avec elle Apollon Delphinios et Inô-Leukothéa. Les deux déesses marines ne tardèrent pas à se confondre avec la vierge crétoise du filet, Britomartis-Diktynna. Comme l'Apollon Delphinios de Knossos guida les Crétois jusqu'à Delphes, Korôbios d'Itanos montra le chemin de la Libye aux Minyens d'Iolkos et de Lemnos établis à Théra. Cette légende, l'un des plus curieux de tous les récits fabuleux qui entourent la fondation de Cyrène, pourra peut-être jeter quelque lumière sur le caractère du dieu-poisson d'Itanos[1].

On sait comment, pressés par les ordres d'Apollon, les Minyens de Théra se décident à envoyer en Libye une colonie dirigée par l'Euphamide Battos. Sa mère, Phronimé, fille du roi

Studies, 1894, 80-170), M. A. B. Cook ne s'est pas occupé des poissons, bien que K. Tümpel (*Philologus*, 1892, p. 385 et *Festschrift Overbeck*, 1893, 145) ait essayé de distinguer le poisson néfaste, *kêtos* ou *phôkaus*, du poisson favorable aux mortels, *pompilos*, *nautilos* et dauphin.

1) Ce récit qui fait partie de la légende de la fondation de Cyrène que rapporte Hérodote, IV, 150-4 (cf. sur la composition de son chapitre, E. Mollmann, *Herodots Darstellung d. Gesch. von Kyrene*, Königsberg, 1889) a été étudié dans son ensemble par F. Studniczka (*Kyrene*, Leipzig, 1890) qui a démontré d'une façon qui dispense d'y revenir la thèse de l'origine minyenne — à l'époque où les Minyens s'étendaient du golfe Pagasétique à l'Euripe — des migrations qui ont amené la fondation de Cyrène et des personnages légendaires qui s'y rapportent. C'est en partant de cette thèse que nous essaierons de préciser ce qui se rapporte à Korôbios d'Itanos.

crétois Etéarchos, livrée par son père à Thémison de Théra pour qu'il la jette à la mer, aurait été attachée par un câble à la proue du vaisseau parti d'Axos : n'est-ce pas là encore le souvenir d'une divinité marine de Crète guidant ses fidèles ? N'est-ce pas le poisson, qui, avant que l'avant du bateau ne prenne sa forme, est représenté, sur les vases mycéniens de Syros[1], attaché à la proue par un câble pour mieux l'attacher à la fortune du vaisseau? Ainsi s'expliquent les légendes d'Apollon guidant, sous la forme d'un dauphin, les Crétois de Knossos à Delphes, de Phronimé guidant ceux d'Axos, de Korôbios guidant ceux d'Itanos. Quand, en effet, Battos ignorant la route de Libye, il fallut envoyer en Crète pour chercher le pilote qui pourrait montrer le chemin de cette terre lointaine, c'est à Itanos qu'on le trouva dans la personne du pêcheur de pourpre Korôbios qu'une tempête avait jadis jeté sur l'île de Platéa. Il y conduisit un premier navire qui retourna chercher le reste des émigrants après avoir laissé Korôbios à terre, seul, avec des vivres pour quelques mois. Mais le retour tarde tant, que Korôbios est sur le point de mourir de faim quand aborde dans l'île le bâtiment de Kolaios qui, se rendant de Samos en Égypte, a été dérivé par les vents vers l'Ouest.

On a depuis longtemps reconnu, dans le récit que je viens de résumer, des éléments légendaires : sans doute, il suffit de regarder une carte pour comprendre pourquoi ce sont des Crétois qui devaient précéder et guider les gens de Théra en Libye et comment les marchands de Samos ont dû toucher à Cyrène avant d'aborder en Espagne ; sans doute, l'histoire des découvertes modernes montre que le hasard des naufrages a fait reconnaître bien des terres et qu'une rencontre, comme celle même de Korôbios et de Kolaios, n'a rien d'impossible. Mais la grande amitié, unissant Cyrène à Samos,

1) Je suis heureux de voir M. Déchelette (*Rev. arch.*, 1909, I, 327) rapprocher de son côté les vases de Syra et la légende d'Apollon Delphinios bien que je ne vois dans le mythe rien de solaire. Je compte reprendre ailleurs l'étude des légendes relatives aux premières navigations crétoises.

qui amenait à placer un Samos ou Sésamos parmi les fondateurs de Cyrène et qui conduisait Arkésilas III, puis Arkésilas IV à se réfugier à Samos, ces φιλίαι μεγάλαι devaient tendre à mêler plus étroitement encore les Samiens à la colonisation de Cyrène. Peut-on admettre d'ailleurs, que Korôbios ait été abandonné, seul, sur son île[1], et cette île, déserte et stérile, ne fait-elle pas pendant en quelque sorte aux paradis libyens des Lôtophages, des Hespérides ou de Kalypsô? Pourquoi Korôbios aurait-il choisi, pour y débarquer les colons des *deux* vaisseaux de Théra, une île si pauvre qu'il leur fallut, après *deux* ans de séjour, avoir de nouveau recours à l'oracle de Delphes qui les envoya sur la côte opposée, à Azilis, d'où ils devaient gagner Cyrène? Ce pays merveilleux du *silphium*, qui s'étendait de Cyrène à Euhespérides au fond des Syrtes, n'a-t-il pas dû fournir des traits aux oasis des Pommes d'Or, du Lôtos ou du Népenthès magiques, et, en indiquant que Korôbios était πορφυρεύς, n'a-t-on pas songé aux riches pêcheries de pourpre qui entou-

1) Cet abandon solitaire n'est peut-être, d'ailleurs, qu'une transposition de cette nécessité d'hiverner sur les lieux dont M. V. Bérard (*Les Phéniciens et l'Odyssée*, II, p. 415) a montré qu'elle s'imposait aux pêcheurs de pourpre, la pêche n'étant possible qu'en automne et en hiver. S'il en était ainsi, Korôbios, précédant et guidant les futurs Cyrénéens, apparaîtrait comme un souvenir de l'entrepôt que les pêcheurs d'Itanos auraient eu dans cette île de Platéa qui porte le nom même d'une des îles qui s'étendent au devant du promontoire itanien. Un fait pareil, s'il pouvait être établi, ne serait pas sans importance pour expliquer les rapports maintes fois constatés entre la civilisation minoenne de la Crète et la civilisation libyenne. Entre elles, même poterie, mêmes lignes d'écriture, même armement; les gravures rupestres algériennes montrent un cavalier — le cheval aurait-il été importé de Libye comme il est figuré sur le pont d'un vaisseau crétois? (*British School Annual*, XI, f. 7) — coiffé de plumes — on reconnaît trois plumes de coq sur le front du *roi* de la fresque de Knossos (*British School Annual*, VI, p. 52) — armé d'une grande *pelté* mycénienne, d'un arc et d'une bipenne, tandis que le cavalier *gétule* des graffites libyco-sahariens postérieurs à l'introduction du chameau tient une paire de javelots et la petite *cactra* circulaire. Il est important de remarquer que c'est Zakro, la cité qui a remplacé Itanos, à l'extrémité orientale de la Crète, qui est resté le port d'attache et d'escale du trafic entre la mer Égée et la côte africaine et le commerce des éponges n'a fait que remplacer celui de la pourpre (Cf. Hogarth, *British School Annual*, VIII, p. 123).

raient Djerba dont on fit de bonne heure la terre des Lôtophages[1]? N'est-ce pas précisément à Palaikastro de Sitia, localité voisine de l'antique Itanos, et à l'île de Leuké, possession des Itaniens et dernière terre grecque sur la route de Libye, qu'on a trouvé tout un banc de *murex* exploité dès le milieu du troisième millénaire, la grande époque Minoenne[2]? C'est de là que devait partir Korôbios quand les vents l'entraînaient, comme Ulysse, comme Jason, comme Enée, vers les pêcheries de Djerba, ou lorsqu'il voguait dans les eaux familières de Kos et de Rhodes, jusqu'aux côtes cariennes dont Homère vante déjà la pourpre[3] et n'est-ce pas là — *in Carpathio gurgite*[4] — qu'il a pu se confondre avec le Prôteus qui enseigne à Ménélas, venu du pays du Népenthès, le chemin du retour? N'est-ce pas ce Prôteus qui apprend à Aristaios — le dieu pasteur de l'Othrys qui guide les tribus éoliennes, avec Itanos, à Cyrène et, avec Daidalos, en Sardaigne — comment il pourra gagner cette Tritônis dont le dieu, qui y veille aux

1) Sur les pêcheries de Djerba — Gisba ou Meninx des anciens — cf. Pline, IX, 127; Porphyrion *ad* Horat., *Carm.*, II, 16, 35; Trebellius Pollion, *Claud.*, 14; Sidoine Apollinaire, *Ep.*, II, 2. C'est la pourpre que les marines antiques allaient chercher sur les côtes méditerranéennes et même océaniennes de la Maurétanie. Cf. Vidal de la Blache, *Mélanges Perrot*, 1902, p. 326.

2) Cf. Bosanquet, *British School Annual*, IX, p. 276 et *Journal Hell. Studies*, XXIV, p. 321. Ces dépôts de *murex* peuvent être datés par la poterie de Kamarès dont on y trouve des débris et dont on s'accorde à placer l'épanouissement au Minoen Moyen II (2400-2100). On sait que d'Itanos on pouvait atteindre l'Égypte en moins de quatre jours de navigation et la Cyrénaïque en moins de trois (Strabon, p. 475).

3) *Iliade*, IV, 140-1. Contrairement à ce qu'a essayé d'établir M. Bérard (*op. cit.*, I, 415), aucun des textes homériques qui parle des ἔργα γυναικῶν Σιδονίων ne les dépeint comme employant la pourpre; jamais aussi les Sidoniens ne sont appelés *Phoinikes*. Si la légende appelle *Poikilès*, le père de Membliaros, colonisateur de Théra, Mélos et Anaphé, je n'y verrais, avec Studniczka (*op. cit.*, p. 55), que la transposition d'un fait connu par ailleurs : la fabrication à Théra d'étoffes bigarrées. Dans leur conviction que Tyr avait été de toute antiquité, comme de leur temps, la métropole de la pourpre et de la teinture, les écrivains postérieurs auraient fait de Phoinix le père de Poikilès et raconté que Kadmos, son frère, avait laissé des Sidoniennes à Théra.

4) Virgile, *Géorg.*, IV, 387. Cf. Wilamowitz, *Homerische Untersuchungen*, p. 27 et K. Tümpel, *Fleckeisens Jahrbücher*, 1888, p. 162.

portes du monde — Eurypylos[1] — a promis l'empire aux descendants du Minyen Euphamos[2], l'ancêtre des Battiades, petit-fils de Phoinix par Eurôpé?

Guidant vers la même contrée ce doublet du fils de la nymphe Kyréné qu'est le fils de la nymphe Phronimé, Aristotélès-Battos, connaissant toutes les routes de la mer de la Crète orientale aux Syrtes, défendu dans son repaire de Platéa, comme Prôteus l'est à Pharos et Eurypylos dans sa Tritônis, par l'âpreté désolée des lieux, Korôbios n'apparaît-il pas comme le vocable particulier sous lequel les pêcheurs de pourpre d'Itanos invoquaient l'"Ἅλιος γέρων? Conduits jusqu'à leur future patrie par des marins d'Itanos, ce serait ainsi au dieu de leurs guides que les Cyrénéens auraient rendu hommage.

1) Cet Eurypylos ne serait, à l'origine, qu'un compatriote d'Aristaios et de Kyréné, un des prédécesseurs de Phoinix sur le trône d'Orménion. Roi-prêtre d'un sanctuaire de Dêmêter qui s'élevait auprès d'une bouche d'Hadès, il se serait confondu de bonne heure avec deux fils de Poséidon qui portaient le même nom, l'un, premier roi de Kos avant l'arrivée de Thessalos, l'autre, acolyte du dieu au Ploutônion du Ténare; transporté en Libye, Eurypylos s'y identifia avec le Triton ou devint son frère; on fit une fille d'Atlas de sa mère Kélainô qu'on trouve, ailleurs, comme mère de cet Euphamos dont la postérité aurait succédé à Cyrène à Eurypylos. Dans cette version, Eurypylos est considéré comme le premier roi de Cyrène et comme l'instaurateur des jeux guerriers qui célébrèrent l'Athéna Tritogéneia que les colons grecs substituèrent au dieu indigène du lac Tritônis (cf. K. O. Müller, *Orchomenos*², p. 341; Studniczka, *Kyréné*, p. 117).

2) Euphamos — l'homme de la bonne nouvelle — qui, pilote de l'Argô, apprend que ses descendants seront maîtres à Cyrène et dont le nom se retrouve comme vocable ou comme hypostase de Zeus, d'Apollon ou de Poseidon à Lesbos, à Lemnos, à Théra, au Ténare, à Cyrène, apparaît à l'origine comme un dieu chthonien d'Hyrie ou de Lébadeia dans cette région béotienne où l'on montre une image d'Euphamé auprès des Muses de l'Hélikon et où Europa, vocable de Dêmêter à Lébadeia, figure comme mère d'Euphamos (cf. Studniczka, *op. cit.*, p. 115; Usener, *Götternamen*, p. 265) Il est curieux de remarquer que le revers d'une des monnaies au triton d'Itanos, porte, entre les deux serpents de mer affrontés, le nom d'Euphamos (Svoronos, *op. cit.*, pl. XIX, 9). Les deux serpents paraissent être simplement des monstres marins sans rapports avec les serpents enroulés sur des *omphaloi* où M. Milani voudrait voir « les symboles du monde infernal et de la régénération terrestre » (*Studi e Materiali*, III, 1905. p. 24) Mais on peut se demander si Euphamos n'est pas un des vocables du dieu poisson d'Itanos.

Pour confirmer cette hypothèse, on souhaiterait que, parmi les trop rares inscriptions qui, à défaut de textes, nous renseignent tant soit peu sur Itanos, l'une d'elles vînt nous apporter le nom de Korôbios[1] comme vocable divin. Cependant l'on ne peut guère s'étonner qu'il n'en soit pas ainsi : si le culte de Korôbios avait persisté jusqu'à l'époque d'Hérodote, il n'aurait pu lui faire jouer pareil rôle dans la *Ktisis* de Cyrène. Pour que Korôbios pût y apparaître comme un simple pêcheur, il fallait que, à cette époque, son culte ait complètement disparu. S'il n'en est pas resté de traces directes, au moins la persistance d'un dieu marin à Itanos n'est-elle pas seulement assurée par les monnaies au type du triton ; on doit sans doute le reconnaître dans le Zeus qui, associé à Athéna, paraît avoir été au IV[e] et au III[e] siècle le grand dieu d'Itanos[2].

Le long de la route qui mène au cap Sidéro, quelque matelot a invoqué, sur les rochers, la protection de Zeus et d'Athéna pour la ville d'Itanos : Μὰ Τῆνα κ' Ἀθάναν ἁ πτόλις εὖ ἔχη Ἰτανίων παισίν[3]. Cette Athéna est l'Athéna Salmônia dont le temple a donné son nom au promontoire,

1) Studniczka (*op. cit.*, p. 127) a proposé de voir dans ce nom un composé de κόρος (satiété!) et de βίος. L'abandon sur une île déserte où il manqua mourir de faim ne serait donc qu'une explication étiologique (?) de ce nom. Knapp, dans un travail qui paraît avoir échappé à Studniczka (*Philologus*, 1889, p. 504), voudrait rapprocher Κορώβιος de Κορύβας, Κουρῆτες, Διοσκόροι ; peut-être doit-on penser aussi à Korôpé ville de Thessalie, au héros argien Koroibos, à l'Apollon Korydos de Korônè, à Korônis etc., autant de développements de la racine καρ (tête, sommet).

2) On connaît encore à Itanos Apollon Pythios, Artémis Sôteira et Hékébolos, Zeus Sôter, Athéna Polias, Tyché Prôtogeneia et Déméter ; enfin le territoire d'Itanos s'étendait jusqu'à la grotte de Zeus Diktaios où l'on a retrouvé une monnaie au Triton (*Museo Italiano*, II, p. 765) ; c'est pour la possession de son sanctuaire de Zeus qu'Itanos fut en litige avec Praisos, la capitale des Étéocrétois, puis avec Hiérapytna lorsque celle-ci eut conquis Praisos (*CIG*, 2561 *d* ; Blass, *Kret. Inschr.*, (ap. Collitz Bechtel), 5060 ; Sylloge, 929).

3) *Monumenti antichi*, III, p. 448 Dans *C. I. G.*, 2555 (Blass, 5039) traité mutilé entre Hiérapytna et une colonie, probablement celle de Praisos, Ἀθηναία Σαλμωνία est invoquée. Je compte publier prochainement les inscriptions inédites d'Itanos, peu instructives d'ailleurs pour l'histoire religieuse.

Salmônion ou Sammônion. Son origine doit être cherchée ou près de Salmakis en Carie, ou dans cette Thessalie dont le roi légendaire Salmoneus — époux d'une Sidéro qui a peut-être donné son nom au cap qui porte le temple de Salmônia ou qui lui fait face — apparaît comme un substitut de Zeus, surtout dans ses fonctions de dieu des orages et des pluies[1]. Or, orages et pluies dans l'esprit des primitifs, se produisent quand le dieu céleste agite son bouclier de bronze et Klausen[2] a déjà rapproché Salmônia — et son doublet Salmônis identifiée à Tyrô — des Saliens. C'était sans doute à l'origine pour conjurer le tonnerre que les Saliens dansaient en entrechoquant leurs boucliers et l'on verra qu'il a dû en être de même de ces Kurètes au nombre desquels on plaçait Itanos. Comme eux, Salmôneus n'a-t-il pas imité le tonnerre en faisant résonner une cuve de bronze, légende née d'un rite bien connu d'évocation de la pluie? Fille d'un dieu éolien de la pluie et des orages, on comprend que Salmônia, *celle qui agite*[3], a pu venir avec les Achéens, s'associer, puis se substituer, à une divinité indigène dont le souvenir subsiste peut-être dans le vocable de *Minoïs* qu'aurait conservé l'Athéna du Sammônion. De même Athéna est devenue Tritogéneia à Alalkoménai et sur les bords du Triton de Knossos

1) Ce caractère de Salmoneus a été nettement établi par Frazer, *Golden Bough*, II, 126. Sur Salmakis quartier d'Halicarnasse et la ville voisine de Salhakè, voir *Bull. Corr. Hell.*, 1880, 320; 1885, 313; sur les noms semblables comme indices de la thalassocratie carienne, Thraemer, *Pergamos*, p. 357.

2) Klausen, *Aeneas und die Penaten*, p. 364, 692, 881, 986, 1023. Klausen va jusqu'à voir dans Aeneas *aheneas*, le bronzier, père d'Ancisa (*ancilia*).

3) Sur les traditions qui font de Salmoneus l'époux de Sidérô, le frère ou le beau-frère de Krétheus, cf. Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 109, 143, 554. Les partisans de l'hypothèse phénicienne ont rapproché Salmônia et son promontoire de Salambô, Salamine etc. Pourtant, il n'y a aucune raison de chercher une origine sémitique à Salmônè, fontaine de Pisatide, Salmos en Béotie, Salmakis, nom d'Halicarnasse, Salmydessos, colonie éolienne du Pont. Salamine de Chypre n'apparaît (dans les documents égyptiens) que sous Ramsès III (Dümichen, *Historische Inschriften*, pl. XI : *Salameski*). Mais c'est également sous son règne, v. 1180, que les Achéens entrent en contact avec l'Égypte. Il n'est donc pas impossible que, même à Chypre, le nom soit indo-européen. S'il en est ainsi, Salmônia doit être rapproché ou de ἅλμη, eau salée, ou de σαλεύειν, agiter.

ou de Cyrène. L'ancien dieu suprême du promontoire conserva, dans son nom de Zeus, comme un souvenir de son rôle passé. Si l'Athéna du graffite rupestre est sans doute la Salmônia, Zeus, son parèdre, doit probablement s'identifier au Zeus Épopsios auquel un autre navigateur, Patron, dédie un *héliotropion*, appareil destiné à établir les solstices[1]. Épopsios n'est pas seulement le dieu de la guette — Épôpé est un des noms de l'Acrocorinthe — mais il faut le rapprocher du Poséidon Époptès de Mégalopolis dont le caractère aquatique ne fait aucun doute, de l'Épopeus, fils d'Haloeus, époux d'Antiope (fille de la Crétoise Polyxô), dont la tombe s'élevait à Sicyone, et de la Déméter Épôpis de Sicyone, probablement l'épouse d'Épopeus avant Antiope, peut-être une déesse-poisson comme l'Artémis-Eurynomé de Phigalie : l'anecdote du vieux pêcheur Epôpeus d'Ikaros[2], avalé par un poisson ou métamorphosé en poisson, semble bien conserver le souvenir d'un dieu-poisson dont on retrouverait le nom chez le Zeus Épopsios d'Itanos. Quoi qu'il en soit, et que Korôbios ait été ou non, à l'origine, un des vocables du triton adoré sur le Sammônion, on a vu que ce dieu a pu s'anthropomorphiser sous l'influence du Glaukos thessalien et c'est de Thessalie que semblent originaires sa parèdre Salmonia et Phoinix, le père d'Itanos : aussi ne s'étonnera-t-on plus de trouver dans ce pays la seule divinité dont on puisse comparer le nom[3] à celui d'Itanos, Athéna Itônia.

1) *Museo Italiano*, III, p. 585 : Διὶ Ἐπωψίωι. D'après K. Hildebrandt, *Philologus*, 1887, p. 209, ὀπ serait la racine d'une antique désignation de la mer.

2) Athénée, VII, 18. Cette tradition, avec d'autres légendes relatives aux poissons sacrés, paraît avoir été conservée dans un ouvrage, la *Telchiniaké Historia*, attribué à Épiménide de Crète. Du même ouvrage provient sans doute la tradition selon laquelle, à Sériphos, on aurait enterré et pleuré les crabes (Aelien, *N. A.*, XIII, 26) et l'on sait que les Magnètes, dans leur migration de la péninsule Magnète aux bords du Méandre, ont stationné à Karystos, à Sériphos et en Crète (Cf. Busolt, *Griech. Gesch.*, I, p. 285; O. Kern, *Grundungsgesch. von Magnesia*, Berlin, 1894).

3) Le rapprochement a été fait de longue date ; mais on a voulu y voir, jusqu'ici, un témoignage des influences sémitiques agissant également sur les

Itônia est la grande divinité de la Thessalie. La présence du mois Itônios dans leurs fastes paraît attester son culte à Larissa, Métropolis, Kyretiai, Aiginion, Kiérion, Phérai, Thaumakai, Pharsale, Lamia[1]. Homère mentionne son temple à Phylaké[2], la ville de Protésilaos, une des cités primitives de ces Achéens qui invoquent l'Ἴτωνα μητέρα μήλων, et Polyen fait allusion à son culte à Krannon[3]. Mais son sanctuaire principal paraît s'être élevé sur la rive droite du Kouarios, près de Korôneia, entre Phèrai et Larissa, en plein pays des Achéens Phthiotes, ἐν Ἰτώνῳ τῆς Ἀχαΐας[4].



Fig. 2. — Génie ailé portant un bouclier bilobé au-dessus d'un poisson sur un sarcophage de Milatos (cf. p. 189, n. 4).

côtes de Crète et sur celles de Thessalie, au lieu d'y reconnaître un nouvel indice de la migration achéo-thessalienne en Crète.

1) Ces fastes, d'abord dressés par Monceaux, *Bull. Corr. Hell.*, 1883, p. 45, ont pu être complétés par suite de la publication en 1908 par Kern du t. IX, 2, des *Inscriptiones Graecae* contenant 1375 textes thessaliens.

2) *Iliade*, II, 696. Si l'on admet que le Δήμητρος τέμενος (dont parle Aristarque dans la scholie à ce vers) est identique au Dèmètrision de Pyrasos, Itôn doit se rapporter à la ville de Protésilaos. Cf. T. W. Allen, *Classical Review*, XX, p. 197.

3) Polyen, *Strat.* II, 34. Persée y fait graver un décret en même temps qu'à Delphes et qu'à Délos (Polybe, XXV, 3).

4) Strabon, IX, 376, 26 ; 377, 45 ; Diodore, IV, 37, 4 ; Apollodore, II, 7, 7 ; Pausanias, I, 13, 3 ; Hécatée, *Fragm.* 338 ; Steph. Byz. *s. v.* (340). La forme Kouarios donnée par Strabon paraît devoir être préférée. Le géographe donne ce nom pour les deux Itôn, p. 414, 25 et 435, 15 et on peut le rapprocher du Poséidon Κουέριος de Matropolis (Strabon, 435 et Collitz-Bechtel, 333). C'est non en Phtiotide mais en Histiaïotide que Strabon, p. 438, 17, place le Kouralios

Le Kouarios serait le Xérias actuel et c'est dans sa vallée, à la butte Zérélia, près du village de Karatzatagli, que Giannopoulos[1] et Staehlin[2] ont cru retrouver l'emplacement d'Itôn, Itônion ou Itônos. Une colline, où l'on voit encore des traces de murs, domine une vallée dont la dépression abrite un petit lac, qui porte aussi le nom de Zérélia, et la tradition locale veut que ses eaux aient englouti une ville antique. Les habitants boivent l'eau du lac, mais ne touchent pas aux nombreux poissons qu'il contient. On sait qu'Itônia est voisine et proche parente de Tritônia. Ce sont peut-être les panégyries de la déesse dont la Panaghia d'un monastère voisin a recueilli la succession. Toujours est-il que, sur cette colline, Wace et Droop[3] ont mis au jour, dans une première campagne (été 1908), une couche néolithique épaisse de 6 à 8 m. On y reconnaît huit strates superposés. Les plus anciens contiennent des vases faits à la main à décor rouge sur fond blanc et une céramique plus fine, rouge et vernissée. Dans les couches plus récentes, les vases sont encore faits à la main, les plus grossiers rouges, les plus fins noirs, tous vernissés. Dans le huitième strate, des tombes à ciste contiennent des débris de poterie de la dernière époque mycénienne (v. 1200). On se trouve donc en présence d'un établissement qui a pu être habité dès le IIIe millénaire et qui se prêterait à merveille à un culte dont l'objet le plus sacré paraît avoir été une de ces pierres tombées du ciel que les premiers Grecs, qui les nommaient *kéraunies*, considéraient à la façon de tous

qu'on a souvent identifié au fleuve d'Itôn parce que, avant de se jeter dans le Pénée, il coule près de. . . αιας Ἀθηνᾶς ἱερόν. Bursian (*Geogr. v. Griech.*, I, p. 52) a proposé de compléter Ἰτωνιαίας. On préfère généralement Πελινναίας. Pour la rivière de l'Itôn de Béotie, le nom de Kouralios est donné par Alcée (9 Bergk) et Callimaque (*Hymn.* V, 64); c'est sans doute le fait qu'Athéna était adorée comme κόρη qui doit expliquer les noms de Koroneia et de Kouralios.

1) Giannopoulos, *Bull. Corr. Hell.*, 1891, 5, 63; 1892, 473.

2) Staehlin, *Ath. Mitt.*, 1906, 15.

3) Voir mon prochain article dans *L'Anthropologie* sur les récentes découvertes touchant l'âge de la pierre dans la Grèce du Nord.

les peuples primitifs, comme des éclats de la foudre.

Si l'on ne peut alléguer de preuve de l'existence d'une pierre semblable dans le saint des saints de l'Itôn de Thessalie, il est permis de l'induire et de l'analogie avec l'Itôn de Béotie et d'une des légendes sacrées qui s'attachaient aux origines du temple thessalien. C'est, en effet, sous forme d'une pierre devant laquelle brûle un feu sacré qu'on adore, entre Alalkoménai et Korôneia, Iodama, devenue prêtresse d'Athéna Itônia, au sanctuaire où elle l'avait sans doute précédée. « Athéna Itônia, dit G. Fougères[1], absorba probablement un ancien culte local, celui d'Iodama, sans doute personnification de quelque vieux Palladion en forme de bétyle dont la présence était expliquée plus tard par une légende : Iodama, prêtresse d'Athéna ayant pénétré de nuit dans le sanctuaire, vit la déesse et fut pétrifiée à l'aspect du Gorgoneion fixé à son chiton. De ce culte primitif subsista l'usage de faire allumer par une prêtresse un feu quotidien en prononçant trois fois la formule rituelle : « Iodama vit et demande du feu ». La voisine d'Itônia, adorée sur le Triton, au pied du Tilphosion, Alalkoméneia, « celle qui repousse », doit venir également du Nord si on la rapproche de l'Alkis de Pella, de l'Alalkoménion des Derriopes, de l'Alalkoménai d'Ithaque : son image divine serait tombée du ciel et les serments particulièrement inviolables dont on la sait garante sous le nom de *Praxidikè* rappellent singulièrement le serment *per lapidem* que font à Rome les fidèles de *Jupiter Lapis*, pierre tombée du ciel comme le sont les *ancilia*. Une troisième Athéna béotienne, l'Athéna *Ongka*[2] adorée près d'une des portes de Thèbes, aurait eu son sanctuaire à l'endroit où s'était arrêtée la vache

1) G. Fougères, art. *Minerva* du *Dictionnaire des Antiquités*, p. 1918. Le principal texte est Pausanias, IX, 34, 2. Dans la note de Frazer sont indiqués de nombreux parallèles au rite propitiatoire.

2) L'explication d'Ὄγκα par ὀγκᾶσθαι mugir, hurler, me paraît la plus probable. Les rapports onomastiques et mythologiques de la déesse avec Ogygès, Poséidon Onchestios, Athéna Tritonia, semblent indiquer une fusion entre le culte d'une pierre à foudre et celui de la vache, parèdre du taureau marin.

qui guidait Kadmos et où celui-ci aurait anéanti les Spartes en jetant sur eux la pierre colossale que lui tendait la déesse. Ainsi, dans les trois grands sanctuaires de Pallas en Béotie, l'on peut retrouver, comme origine du culte, une pierre tombée du ciel. L'analogie permet donc de supposer un culte semblable à l'Itôn de Thessalie et ce serait pour en expliquer l'origine qu'on aurait eu recours à une des légendes les plus populaires de la région : le combat d'Héraklès et de Kyknos[1].

Kyknos est la personnification du cygne, si souvent figuré sur les vases mycéniens et qui devint l'oiseau sacré de l'Apollon Hyperboréen ; c'est sous cette forme que le dieu emporte des bords du Péneios Kyréné qui aurait eu Kyknos d'Arès ou d'Apollon[2]. Héraklès l'étendait à terre d'un coup de lance ou

1) En dehors des principaux récits (Apollodore, II, 5, 11 ; Nicolas de Damas, ap. *Fragm. Gr. Hist.*, III, 389 ; Hygin., *Fab.*, 31) qui paraissent dériver du *Kyknos* de Stésichore, voir les monuments réunis par H. Schmidt, *Observationes archaeologicae in carmina Hesiodis* (*Diss. Phil. Hall. XII*, 1891), p. 161, monuments auxquels il faut ajouter : Petersen, *Röm. Mitt.* 1894, p. 27 et *Neue Jahrb.*, 1906, p. 517 ; E. Maynial, *Mélanges de l'Ecole de Rome*, 1903, p. 40 ; Pottier, *Catalogue des vases du Louvre. L'école attique*, p. 728, 765, 811, 1026. Hésiode, dans l'*Aspis*, paraît avoir suivi une version différente, plaçant le combat au temple d'Apollon à Pagasai ; cf. W. Stegemann, *De scuti Herculi Hesiodei poeta* (Rostock, 1904), p. 9.

2) Sur les rapports du cygne et d'Apollon, cf. Hauser, *Philol.*, 1893, p. 215. Wilamowitz-Möllendorf, *Heraklès*, II, p. 30 a essayé d'établir que, dans cette légende, Héraklès s'était substitué à Achille, et Arès à Apollon dont le cygne aurait été l'adversaire avant de devenir le serviteur. Pour Héraklès, il s'appuie surtout sur le fait que ce dieu ne porte jamais la lance qui lui est attribuée dans cet exploit (il aurait eu pourtant la lance d'une main, la massue de l'autre à Érythrées d'Ionie qui n'est qu'une colonie d'Érythrées du golfe Lamiaque ; cf. Pausanias, VIII, 5, 5 ; IX, 27, 8). Dans une légende dont il ne reste plus qu'une trace affaiblie dans Diodore (IV, 31, 7), on voit Héraklès, durant son séjour auprès d'Omphale — on sait que cette mère de Lamos, éponyme de Lamia, n'est à l'origine que la divinité poliade d'Omphalion en Thessalie — faire une expédition contre les Itôniens, voisins d'Omphale, et raser leur cité. L'existence d'une légende qui faisait d'Achille le vainqueur de Kyknos n'en est pas moins avérée. Je me borne à rappeler que, dans les *Kypria*, c'est Achille qui assomme Kyknos sous une pierre colossale au moment où celui-ci vient de jeter à terre son compagnon Protésilaos de Phylaké (cf. Welcker, *Epischer Cyklus*, p. 95) et que, dans la colonie éolienne de Phasélis, c'est autour de la lance magique d'Achille (faite en chêne du Pélion comme l'*Argô*, *Iliade*, XVI 143) déposée

plutôt d'un jet de pierre ; Arès accourait pour venger son fils tandis qu'Athéna se préparait à soutenir le héros. Il fallait que Zeus séparât les combattants d'un carreau de sa foudre.

Que ce fût comme ce carreau de foudre ou comme la pierre ou la pointe de lance du vainqueur de Kyknos qu'on considérât le monolithe sacré d'Itônia, toujours est-il que la déesse a un caractère essentiellement guerrier. Son nom sert de cri de ralliement aux Thessaliens[1] ; son temple reçoit leurs prises de guerre ; c'est à Ἰτωνίδι Ἀθάνᾳ que Pyrrhus consacre les grands boucliers, *thuréoi*, conquis sur les Galates[2] ; c'est devant ses portes, παρὰ προθύροισιν Ἀθάνας Ἰτωνιάδος, qu'on montrait à la même époque douze vaches de bronze que Phradmon avait fondues avec les dépouilles des Illyriens[3] ; c'est à ses jeux guerriers, Ἰτωνιάδος νιν Ἀθηναίας ἐπ' ἄεθλα[4], que Callimaque fait accourir de toutes parts les Orménides de la péninsule Magnète dont Phoinix et Eurypylos furent princes aux temps héroïques. Ces jeux commémoraient sans doute ou le combat d'Hèraklès et de Kyknos ou celui des deux filles d'Itônia, Pallas-Athéna et Iodama, suivant une légende que paraît avoir chantée Simonide de Kéos[5].

au temple d'Athéna, que se développe le Παλλάδιος ἀγών (Pausan., III, 3, 8 ; IX, 41, 1 ; cf. Bérard, *Bull. Corr. Hell.*, 1892, 445). Autant de légendes et de rites que les Achéo-éoliens, après l'invasion dorienne, ont transportés dans les îles et en Asie, pendant que l'Hèraklès dorien prenait partout en Grèce la place de leurs héros.

1) Cf. Pausanias, X, 1, 10 ; Schol. Apoll. Rhod., I, 721. Les monnaies du *koinon Thessalôn* montrent Itônia brandissant sa lance, Head, *Hist. Numm.*, 264 ; *British Museum Cat.*, *Thessaly*, 1-42, 44-6, 49 61, 77-81, 56-9. Le même type figure sur les monnaies de Ptolémée Sôter.

2) Léonidas de Tarente, *Anth. Pal.*, VI, 130 ; Preger, *Inscr. metricae*, n° 90. Cf. Pausanias, I, 13, 3, qui distingue sous le nom d'*aspides* les boucliers macédoniens consacrés par Pyrrhus au Zeus de Dodone.

3) Theodoridas de Samos, *Anth. Pal.*, IX, 743.

4) Callimaque, *Hymn. ad Cerer.*, 74.

5) C'est d'après Simonide que la légende est rappelée par Eudocia, *Violar.*, p. 322 ; Tzetzes, *ad Lyc.*, 355 ; *Et. Magn.*, Ἰτωνίς ; *Fragm. Hist. Gr.*, II, p. 42, 2. Peut-être était-ce dans les Ἆθλα ἐπὶ Πελίᾳ que Simonide avait célébré cette tradition ; il a dû les composer pendant son séjour auprès des tyrans de Krannon et de Larissa, peut-être pour les fêtes d'Itônia. Je crois qu'Apollonios de Rhodes s'en est inspiré quand il montre les Péliades admirant l'Argô qu'il nomme

Une autre version paraît avoir placé ce duel entre les deux déesses, voisines en Béotie, l'Athéna d'Itôna et la Pallas d'Alalkoménai : *ducit Itoneos et Alalcomenaea Minervae agmina* écrit Stace[1] d'Hypseus, un des héros béotiens. Dans ces luttes courtoises, où elles apprenaient l'*hoplomachikê*, jalouse de l'adresse que montrait Iodama — celle qui dompte par les flèches[2] —, Pallas l'aurait tuée d'un coup de ce *gorgoneion* qui devait s'associer à la *kéraunie* de Zeus dans le Palladion d'Itôn. Fugitive, Pallas se serait réfugiée dans la ville que venait d'élever Thésée qu'Homère et Hésiode mettent au nombre des Lapithes; sans doute faisait-on remonter jusqu'à lui, le temple d'Itônia dont le nom subsiste, à Athènes, dans les Ἰτώνιαι πύλαι[3]. Dans d'autres légendes, Iodama, devenue une prêtresse que la vue de la déesse armée du gorgoneion aurait pétrifiée, accompagnait Itônia en Béotie lorsque les tribus Illyriennes qui donnèrent à l'Achaïe primitive son nom de Thessalie, Phlégyens, Kadméens, Arnéens et autres, y apportèrent leurs cultes à la fin du 2e millé-

ἔργον Ἀθηναίης Ἰτωνίδος (*Argon.*, I, 551). La déesse d'Itôn peut bien être celle que le héros d'Iolkos emporte sous les espèces d'une poutre sacrée dans le navire qui est son œuvre et il ne paraît pas y avoir lieu d'adopter la variante Τριτωνίδος.

1) Stace, *Theb.*, VII, 330. Le temple d'Athéna Itônia en Béotie faisait partie du territoire de Korôneia et Alcée invoque Ὦ 'νασσ' Ἀθανάα πολεμάδοκος | ἅπω Κορωνείας ἐπὶ πίσεων | ναύω πάροιθεν ἀμφιβαίνεις | Κωραλίω ποτάμω πὰρ' ὄχθαις (texte de la 4e éd. de l'*Anthologia lyrica* de Bergk-Hiller avec les corrections de Solmsen, *Rhein. Mus.*, 1900, 310).

2) Cf. les autres surnoms divins formés du vieux mot ἴοι désignant les flèches (cf. Curtius, *Griech. Etym.* [5], p. 204) : Iobatès, Iolaos, Iodokè, Iophassa, Iocheaira etc. Ces deux derniers vocables d'Artémis autorisent à ne pas considérer comme erronée l'indication que donne Suidas de l'existence d'une Artémis Itônia.

3) Platon, *Axioch.*, p. 365 A; un trésorier d'Athéna Itônia étant mentionné dans *IG.*, I, 210, 12, on peut supposer l'existence d'un temple près de ces portes qui devaient mener du Kydathênaion à un pont de l'Ilissos (Judeich, *Topogr. Athens*, p. 87). C'est là, selon Furtwaengler (*Masterpieces*, p. 80, *Strena Helbigiana*, p. 86 et *Ber. d. Berl. Ak.*, 1897, 578) que Phidias aurait représenté l'Itônia revêtue d'une peau de chien formant, sur la tête, la κυνέη des héros achéens; il faudrait reconnaître dans l'Athena Albani une copie de cette statue.

naire. Un nouvel Itôn se forma sur un nouveau Kouarios entre Alalkoménai et Korôneia; il devient le siège inviolable des *Pamboiôtia* d'octobre comme l'Itôn de Phthiotide était le centre de la confédération thessalienne. Le bouclier de la déesse figure au revers des monnaies fédérales[1] et compte, avec le bouclier d'Aristoménès à Lébadée[2] et le bouclier d'Héraklès à Thèbes[3] parmi les *sacra* des Béotiens. Après les grandes victoires béotiennes, c'est là que se chantent les *épinikia* et que se dressent les trophées[4]. Déjà Alcée[5] y invoque ὤ' νασσ' Ἀθανά πολεμαδόκος dans un chant destiné sans doute aux fêtes de la déesse, cet ἄβρον μέλος avec lequel, dit Bacchylide, il faut approcher l'εὐδαίδαλον ναὸν χρυσαίγιδος Ἰτωνίας[6]. A côté de ces chants guerriers, les fêtes d'Itônia ont conservé très tard un élément qui ne doit pas remonter moins authentiquement aux chevaliers thessaliens : ses courses de chevaux, ἵππῳ πώλῳ et τελέῳ ἀπὸ τοῦ Ἀρέως[7]. C'est cet Arès, dont l'image servirait ainsi de point de départ à la course, qu'on a proposé de voir[8] dans le dieu qu'Agorakritos de Paros avait sculpté à côté d'Itônia[9] et dans lequel on reconnaissait généralement un Hadès, pour quelque raison mystique, dit Strabon[10], sans doute à cause des

1) Head, *H. N.*, 291. On sait que la *pelté* béotienne figure au revers des monnaies de Thèbes, Copae, Thespies, Tanagra, Haliarte etc.

2) Pausan., IV, 16, 7; 33, 6.

3) Xénophon, *Hell.*, VI, 4, 7.

4) Polyen, VII, 43; Plutarque, *Ages.*, 19; Liv., XXXVI, 20, 8; *IG*, VII, 1, 2711.

5) Alcée, 9 (Bergk). Korinna devait avoir célébré également Itônia : 1° la mention que fait de cette déesse Alexander Polyhistor (*Fragm. Hist. Gr.*, III, 243; IV, 339), est empruntée à son commentaire de la poétesse de Tanagra; 2° dans une épigramme (*Anth. Pal.*, IX, 26) Korinna est dite θοῦριν Ἀθηναίης ἀσπίδα μελψαμένην.

6) Bacchylide, 23 (Bergk), 15 (Blass.).

7) *IG.*, VII, 1, 3426, 2871. La déesse est appelée parfois Εἰτωνία.

8) Foucart, *Bull. Corr. Hell.*, IX, 1885, p. 433.

9) Pausanias, IX, 34, 1 : Ἀθηνᾶς Ἰτωνίας καὶ Διός.

10) Strabon (IX, 29, p. 411) appelle Hadès-Zeus ce parèdre d'Itônia. Zeus est le nom qu'une tradition donne également au dieu dont Iodama, alors fille d'Itônos, aurait eu Thébé (Tzetzès, *ad Lyc.*, 1206). Mais Hécatée (*Fragm.*, 337 éd. Klausen) faisait d'Amphiktyon le fils des héros thessaliens Deukalion et Pyrrha.

incubations que pouvait favoriser le fétiche d'Iodama comme la pierre d'Alkméné à Haliarte[1]. Dans ce dieu parèdre, assez effacé derrière Itônia pour qu'on ne sache plus son nom véritable, ne faudrait-il pas voir l'Itônos ou Étéonos dont on fit, pour mieux l'attacher à l'institution fédérale, un fils d'Amphiktyon, père de Boiôtos et de Thébé par Iodama? Sa disparition derrière Itônia s'explique par le phénomène étudié par Usener dans ses *Götternamen* : dans des couples, comme Lamos et Lamia, Hékatos et Hékaté, le dieu ne tarde pas à disparaître derrière sa compagne. Itônos, en effet, serait un dieu très ancien à en croire Arménidas, auteur alexandrin de *Thébaica* : né à Itôn de Phthiotide, il lui aurait donné son nom et, parèdre d'Itônia, il aurait été père d'Athéna et de Iodama[2]. Peut-être, en effet, Itônos était-il déjà, en Thessalie, compagnon d'Itônia. Comme il l'aurait suivi en Béotie, il a pu être porté par les compagnons de cet autre fils d'Arès et de Kyréné, Diomède, le héros cavalier de Thrace et d'Eubée, jusqu'à Amorgos où sa femme Aigialé avait apporté, sans doute dans la ville de ce nom, le Palladion d'Ilion et où des inscriptions nous font connaître, à Minoa et à Arkésiné, des *hiérourgoi* chargés de l'organisation des Itônia qui comprenaient six jours de fêtes et de banquets[3].

Dispersées dans les Cyclades, les bandes achéennes venues de Thessalie paraissent s'être donné rendez-vous en Crète où leur présence semble historiquement attestée vers l'an 1200.

1) Cf. Gruppe, *Griech. Mythologie*, p. 775. Ailleurs (p. 77) Gruppe suppose ingénieusement que ces mystères d'Itônia comportaient une époptie semblable à celle d'Éleusis — d'où l'explication d'Itônia par σῖτος, σιτοφόρος — et que le parèdre de la déesse serait un Kadmos Épimélios (Hermès Épimélios avait un autel sur l'agora de Korôneia) porteur du bélier expiatoire. L'Épimélios qui alla fonder Korônè en Messénie serait un des prêtres héréditaires de ce dieu dans cette Korôneia béotienne qui devrait son nom à la corneille de la déesse.

2) Cité par Alexander Polyhistor, *Fragm. Hist. Gr.*, III, 243 et IV, 339. Pour d'autres références, cf. l'article *Itônos* dans le *Lexikon* de Roscher. Eudocia, *loc. cit.*, dit Itônia fille d'Itônios ou d'Itônidas.

3) Cf. S. Reinach, *Bull. Corr. Hell.*, 1884, p. 450; 1888, p. 326; Dittenberger, *Sylloge*, 642-4; et *IG.*, XII 7 (le fasc. du *Corpus* contenant les inscr. d'Amorgos paru en 1907) à l'index.

De part et d'autre on connaît des villes de Boibê, Omphalion, Phaistos, Larissa et Magnésie, des fleuves du Léthaios et du Péneios; Trikka se retrouve dans Tritta, l'un des noms de Knossos; Axios dans Axos d'où serait partie Phronimé, la mère du premier Battos, Pydna dans Hiérapytna qui remplaça Kyrba, Gyrton de Thessalie et Gordynia de Macédoine dans Gortyne qui se serait appelée aussi Hellôtia du nom de la vieille divinité, sœur de Chrysé et de Kotytô, qui fut identifiée à Athéna dans Marathon et Corinthe et à Europé dans Gortyne; de Phalanna, sur l'Europos thessalien dont l'éponyme serait fille de Tyrô, dérive peut-être Phalasarna ainsi que la tradition qui faisait naître Europé des amours de Phoinix avec Tyrô. La fille de Salmôneus, ce roi thessalien dont on a vu le Salmônion conserver le souvenir, près d'Itanos, aurait eu, de Krétheus, Phérès, le chef de ces Orménides que Callimaque montre se pressant aux fêtes d'Itônia, l'ancêtre des Phérétiades qui fondèrent Pouzzoles, l'éponyme sans doute de Phérai de Thessalie et de Pharai de Crète. Ce n'est pas, je crois, un héros solaire que cet Astérios qui, devenu époux d'Europé en Crète, y fut identifié au Minotaure. La légende fait de lui le père de Dôtis, l'éponyme de Dôtion, dont Eumolpos aurait introduit le culte à Éleusis, le père ou le fils de Tektamos qui aurait conduit en Crète les Pélasges de Thessalie; elle permet de le rapprocher d'Astérion, cette ville de Thessaliotide dont Eurypylos mène les guerriers contre Ilion. Orion lui aussi, qui devint en Crète petit-fils de Minos, y prit comme Astérios un caractère sidéral qu'il ne possédait aucunement à Tanagra où les Achéens de Thessalie, en leur première étape, avaient apporté son culte en même temps que celui de Glaukos.

On pourrait multiplier, pour la Thessalie primitive et pour la Crète, des rapprochements entre les noms de lieux et de dieux[1]. Mais ces exemples ne suffisent-ils pas à rendre pos-

1) On trouvera facilement les textes sur lesquels je m'appuie pour les noms de lieux dans A. Fick, *Vorgriechische Ortsnamen* (1905) et pour les divinités dans le *Lexikon* de Roscher.

sible que ce soit de Thessalie aussi que, vers 1200 avant notre ère, le couple d'Itôn vint en Crète avec les Achéens? Dans ce couple, Itôné ou Itônia était assez importante pour devenir épouse de Minos lui même[1] tandis qu'Itônos ou Itânos allait donner son nom[2] à une des grandes cités de la Crète primitive[3]. Le couple des dieux au bouclier ne devait pas tarder à se superposer au poisson sacré des indigènes[4].

1) Diodore, IV, 60. En même temps qu'Itôné, dans la légende crétoise, devient femme de Minos, elle prend pour père Lyktios, l'éponyme de Lyttos où elle eut peut-être un culte particulier. Si la tradition que suit Diodore attribue quelques-unes des fondations que nous venons d'énumérer aux Achéens et Pélasges de Tektamos, une autre tradition, qui n'en diffère pas essentiellement, fait fonder certaines de ces villes, notamment Lyttos, par les Minyens et Tyrrhéniens de Pallis (Plutarque, *Quaest. graec.*, 21; *De virtut. mulier.*, 8). Pour Lyttos, l'auteur que suit Diodore se fait évidemment l'écho d'une tentative de fusion entre les légendes de Lyttos et celles de Knossos. C'est probablement le même auteur qui, pour concilier les *hieroi logoi* des deux cités, faisait naître Zeus sur le Dikté, mais le faisait élever sur l'Ida (cf. Diodore, V, 70).

2) Itanos est loin d'être le seul exemple d'un nom de lieu adoptant, sans autre transformation, un nom de divinité. Rien qu'en Crète on peut encore citer les villes de Phoinix et de Diktynna et l'îlot Sosandra.

3) Puisque la longueur de l'a est attestée par une épitaphe métrique dont le 8e vers se termine par Ἰτάνοι (*Monumenti antichi*, III, p. 592) et par l'inscription rupestre citée plus haut (si on la considère comme métrique avec Dümmler, *Athen. Mitt.*, 1891, p. 127), entre Ἰτᾶνος et Ἰτώνος, Ἰτώνια, Ἰτώνις, Ἰτώνη (on trouverait Ἰτηνός en ionien), il n'y a que la même différence dialectale qu'on retrouve entre Δαμάτηρ, Δωμάτηρ et Δημήτηρ, Κασταλία et Κασταλίς, Λᾶμνος et Λῆμνος, Πυθώ, Πυθῶν, Πυθίην, Κορᾶν, Κόραν et Κορήν, κῶμος et κᾶμος, καρᾶνος et κάρηνον, Καρωνός et Κορωνός etc. En Crète on peut citer l'Apollon surnommé Ασχανιώριος ou Ασσχανάριος, les habitants de la petite ville d'Eranos dits indifféremment : Ἐράνιοι (Lebas, 76) et Ἐρώνιοι (*Mon. Ant.*, I, 39, Ἐφ. ἀρχ., 1889, 202); les formes en αν paraissent d'ailleurs y avoir été préférées (Ἰαρδάνος, Κάνταvος, Ἀπάνος), tandis que les formes en *ôn* dominent en Thessalie (Ἰθώνη, Λαμώνη, Γυρτώνη, Καρώνεια, Μηθώνη, Κράννων, Ἴτων).

4) Les cultes du poisson (cf. p. 21) et du bouclier paraissent également unis à l'Itôn de Thessalie. C'est une combinaison de ce genre que je crois qu'il faut reconnaître sur la face du sarcophage de Milatos reproduit dans notre figure 2 (p. 180), d'après Evans, *The prehistoric tombs of Knossos* (1906), p. 99. Cette *larnax*, comme les deux autres cercueils en terre cuite peinte de Milatos publiés par Orsi (*Mon. ant.*, 1900, pl. II), appartient au Minoen Récent III, période à laquelle se place précisément la pénétration des Achéens en Crète. Le rapprochement de Milet, que les anciens s'accordent à considérer comme une colonie crétoise en pays lélège (cf. Hoeck, *Kreta*, II, 340) avec Milatos (la

forme dorienne Μίλατος s'est conservée en Crète tandis que la forme ionienne Μίλητος l'a emporté en Carie) est un des faits les plus intéressants à mettre en regard des rapprochements déjà indiqués entre Salmônios de Crète et Salmakis de Carie (p. 18, n. 3), la Phoiniké carienne et le Phoinix crétois (p. 11, n. 1). J'ai, à plusieurs reprises, supposé admise dans cet article une théorie que j'espère établir ailleurs : qu'il faut ajouter au Minoen Récent une IVe phase ou scinder, si l'on préfère, le Minoen Récent III en deux phases, l'une antérieure (1400-1200), l'autre postérieure à l'invasion achéenne. Cette seconde partie, comprenant toute la Crète achéenne, s'étendrait jusqu'à l'invasion dorienne (1200-1000). Le nom de *mycénien* devrait être réservé à cet âge *achéo-égéen*. Que l'objet que porte le personnage ailé est bien un bouclier bilobé vu de profil, il suffit, je crois, pour s'en convaincre de le comparer avec celui que porte au côté gauche le guerrier vaincu de la sardoine de Mycènes reproduite fig. 3 (d'après Perrot, *Hist. de l'Art.*, VI, p. 847, n. 3).

A. J.-REINACH.

(*A suivre.*)



Fig. 3. — Combat entre deux héros portant le bouclier bilobé sur une sardoine de la 3e tombe de l'Acropole de Mycènes.

BULLETIN

DE LA RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE

1908

ALLOTTE DE LA FUYE. — *Documents présargoniques.* — 1er fascicule. 1re partie. 4 pages in-folio et 25 planches. Paris, E. Leroux. — La première partie de cet ouvrage comprend des monuments et des textes de la collection particulière de l'auteur; l'introduction et la traduction paraîtront plus tard.

Je note, au point de vue de l'histoire religieuse : une statue votive aux mains entrelacées en signe d'adoration; — des cylindres et des bulles à impressions; les motifs représentés sont ordinairement expliqués[1] par la lutte du héros babylonien Gilgamès avec les monstres. Je me permets de faire remarquer que cette interprétation est discutable; en effet, tout ou presque tout le domaine de l'iconographie religieuse est à étudier, en particulier les motifs représentés sur les cylindres et les sceaux, et les impressions sur les tablettes. S'il est permis de supposer que l'on a quelquefois représenté la lutte de Gilgamès avec les monstres, la démonstration de ces quelques figures est à faire. Dans ce champ spécial de l'archéologie, on se contente trop facilement des interprétations souvent fantaisistes de Ménant et de Lenormant. Sans méconnaître ce que ces auteurs ont fait pour l'assyriologie, il serait temps d'étudier les monuments de la glyptique babylonienne sans parti-pris « mythologique ». La dispersion même des monuments rend un premier classement difficile, mais non pas impossible. Celui qui commencerait par classer les sceaux, cylindres et impressions sur tablettes déjà publiés ferait un travail extrêmement utile.

Les textes de la collection Allotte de la Fuye mentionnent des sacrifices et des offrandes à l'occasion des fêtes de Nina, de Baou et de la

1) Voir par exemple : Allotte de la Fuye, *Les sceaux de Lougalanda et de sa femme Barnamtarra*, dans *Rev. d'Assyr.*, VI, 4 et de Genouillac, *RHR*, 1909, I, p. 267.

néoménie. Les offrandes et les victimes sont présentées au dieu, à des stèles, à des héros divinisés ou même à des statues de rois. Le cérémonial est intéressant à étudier.

Je me borne à esquisser le contenu de cette très importante publication; lorsqu'elle sera achevée, je reprendrai ces textes qui posent plusieurs problèmes fort discutés, tel celui du culte des rois, des offrandes aux stèles et aux statues royales[1].

A. Billerbeck und Fr. Delitzsch. — *Die Palasttore Salmanassars II von Balawat.* Erklärung ihrer Bilder und Inschriften, nebst Salmanassars Stierkoloss-und Throninschrift. — *Beitr. zur Assyr.*, VI, 1. 155 pages in-8° et 4 planches. Leipzig, Hinrichs. — Les portes de bronze de Balawat étaient connues par les publications de Pinches-Birch et de de Clercq. Les inscriptions de Salmanazzar avaient aussi été publiées[2]. Mais il est agréable d'avoir en un volume de format facile à manier la reproduction de ces documents archéologiques intéressants.

Les scènes religieuses ne sont pas nombreuses; elles consistent en cérémonies de consécration des stèles royales[3] élevées au bord du lac de Van, dans les monts Lallar et à la source du Tigre. Devant la stèle, on voit deux étendards fixés sur des trépieds, une sorte d'autel ou de table à trois pieds, peut-être un candélabre, une table à trois pieds encore sur laquelle est posé un objet rond, qui doit probablement servir au cérémonial du sacrifice. Puis, venant vers la stèle, le roi et sa suite, prêtres, musiciens et aides du sacrificateur (?) conduisant deux bœufs et quatre béliers.

Telle est la scène la plus complète. Il est impossible d'identifier le mobilier de cette cérémonie avec les objets du culte mentionnés dans les textes; on doit se borner à les cataloguer.

A. Boissier : « *Hathor et Ninharsag* », *Oriental. Litteraturzeitung*, XI, col. 234-236 et 551. — L'auteur signale les analogies frappantes existant entre les deux divinités égyptienne et babylonienne. Elles sont toutes deux considérées comme « déesse de la montagne » et « vache

1) Voir plus loin à propos d'un article d'Ungnad.

2) On n'a pas pris la peine de citer le travail de V. Scheil et A. Amiaud, *Les inscriptions de Salmanazzar II*, roi d'Assyrie (860-824 av. J.-C.), Paris, 1890.

3) Sur ces cérémonies de consécration, voir plus loin à propos d'un article d'Ungnad.

sainte, mère nourricière des rois »[1]. Les représentations figurées de ces deux déesses confirment le rapprochement fondé sur les textes épigraphiques.

Et. Combe. — *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie.* — Un vol. in-8° de xix-159 pages. Paris, Geuthner. — J'ai essayé d'écrire l'histoire du culte du dieu de la lune en réunissant tous les renseignements fournis par les textes publiés. J'aurai à faire des rectifications aux théories exposées ou aux hypothèses émises, et à compléter certains chapitres de ce travail. Je renvoie pour l'instant le lecteur aux comptes-rendus parus dans la *Revue de l'Hist. des Relig.*, 1908, II, pp. 398-399 (Dussaud) et dans le *Journal Asiatique*, 1909, I, pp. 289-292 (Legrain).

S. Daiches : « *Zu II. Kön. IV, 34. Elishas Handlung durch babylonische Beschwörungstextstellen erklärt* », *Oriental. Litt. Zeitung*, XI, col. 492-493. — Le prophète Elisée put rappeler à la vie le fils de la Sunamite ; cette guérison est rapportée dans le Livre des Rois, comme il suit : « Puis il (le prophète) monta et se coucha sur l'enfant ; il mit sa bouche sur sa bouche, et ses yeux sur ses yeux, et ses mains sur ses mains... ». Cet exorcisme rappelle les nombreux passages des incantations babyloniennes, où il est dit que le démon ne doit pas « poser sa tête sur la tête du malade, sa main sur sa main, son pied sur son pied », et que le dieu Ea, patron des exorcistes, « a mis sa bouche pure sur ma (c'est le prêtre qui parle) bouche pure ».

Rite transmetteur par contact, tel est l'acte magique du démon ou du prêtre, comme celui du prophète. De même que le dieu s'incarne dans l'homme, ainsi le démon dans le malade, et le prêtre exorciste dans le possédé pour lui insuffler la vie.

S. Daiches : « *Die Bezeichnung Nippur's im Talmud* », *Or. Litt. Ztg.*, XI, col. 539-542. — On lit dans le Talmud, traité Joma, 10 *a* : « Kalneh, c'est Nufar *Ninpi* », ce que l'auteur explique : « K., c'est Nippur de *Ninib* ». Cette glose talmudique est un témoignage de la survivance du nom divin Ninib et du culte de ce dieu babylonien à Nippour. Mais comme on sait que le patron primitif de cette ville était le dieu Ellil, il faut supposer que le dieu Ninib a pris dans la suite la place de ce dieu local. Or, on peut lire dans les textes que Nippour est appelée « la ville bien-aimée de Ninip, sa ville » et que Goula, parèdre de Ninib est « la reine de Nippour » ; enfin les contrats trouvés sur

1) Pour Ninharsag, voir surtout les *Inscriptions de Sumer et d'Akkad* de M. Thureau-Dangin.

l'emplacement de cette vieille cité par l'expédition américaine signalent une multitude de noms propres théophores, composés avec ce vocable divin. Les textes babyloniens confirment donc l'hypothèse fondée sur la glose du Talmud, et nous pouvons ainsi compléter l'histoire du culte du dieu Ninip.

Du même coup, Daiches ne peut admettre l'hypothèse formulée par Clay (voir Bull. de 1907 : *RHR*, 1908, II, pp. 376-377) sur le nom « amorrite » de Ninip.

La question, purement philologique, qui se pose ne me paraît pas définitivement tranchée.

S. Daiches : « *Kommt das Tetragrammaton* יהוה *in den Keilinschriften?* », *Zeitschr. f. Assyr.*, XXII, pp. 125-136. — L'auteur étudie tous les noms propres théophores assyriens et babyloniens où l'on avait cru trouver le nom de Jahvé et donne une réponse négative à la question posée. Oppert (*Zeitschr. f. Assyr.*, XVII, 1903, pp. 291-304) l'avait déjà démontré, contre Delitzsch, mais il n'était pas inutile que cette démonstration fût faite à nouveau[1].

K. Frank. — *Babylonische Beschwörungsreliefs. Ein Beitrag zur Erklärung der sog. Hades-reliefs.* — Un vol. in-8° de IV-94 pages, 5 gravures et 4 planches. — Leipz. Semit. Studien, III, 3. — Leipzig, Hinrichs. — En 1879, M. Clermont-Ganneau retrouvait sur une plaque de bronze une scène de l'enfer assyrien : sous un lion aux ailes et aux serres d'aigle, — que l'on identifia ensuite avec le dieu chthonien Nergal —, courent quatre registres, représentant le ciel, l'atmosphère, la terre et l'enfer. Dans le premier sont les symboles des grands dieux : la couronne d'Anou; la tête de bélier sur une perche, Ea; la foudre d'Adad; la lance de Mardouk; le double sceptre de Nabou; l'étoile à sept rais d'Ichtar; le disque solaire, le croissant lunaire et les sept petits ronds qui sont les Igigi, la divinité septennaire. Le deuxième registre, l'atmosphère, est occupé par sept génies au corps humain, à tête d'animal, panthère, lion, chien, bélier, chèvre (?), oiseau de proie, serpent; ils regardent vers la droite, la main gauche abaissée, la droite levée comme pour frapper. Le troisième registre représente un homme couché sur un lit, les mains levées, entre deux génies pisciformes, tenant dans leur droite une sorte de verge ou de branche avec des fruits, dans la gauche une espèce de récipient; à gauche une lampe sur un autel à trois pieds; à droite deux génies à tête d'animal, se faisant face et un

1) Voir en effet plus loin à propos d'un travail de Rogers.

homme regardant à droite. L'enfer, enfin, est représenté par une déesse à tête de lionne, brandissant de chaque main un serpent; deux lionceaux se suspendent à ses mamelles; elle pose le genou droit sur le dos d'un âne et le pied gauche sur la tête; l'âne est porté par un bateau voguant sur un fleuve où nagent des poissons. Derrière, un génie ailé, aux serres d'aigle; devant, des roseaux sur le bord du fleuve, surmontés par différents objets, bouteilles (?), vases (?), difficiles à déterminer. Une deuxième plaque semblable fut publiée par le P. Scheil; elle devait représenter une scène funéraire babylonienne. Tous les savants adoptèrent le point de vue fort intéressant de M. Clermont-Ganneau, en reconnaissant toutefois que ces plaquettes étaient des amulettes destinées à conjurer les maléfices. Grâce aux nombreux textes publiés depuis lors, M. Frank peut prouver qu'il ne s'agit pas d'enfer assyrien, mais bien d'une scène d'exorcisme. Les motifs représentés sont l'illustration vivante des incantations babyloniennes connues sous le nom d'*utukku limnuti* « les démons méchants ». Et d'ailleurs où voit-on un mort? L'homme étendu sur le lit a les bras levés en signe d'adoration. L'auteur étudie chacune des parties de la scène décrite; certains détails restent cependant inexpliqués.

La grande figure qui se dresse sur le dos de la plaque ne peut être le dieu Nergal; nous ignorons si ce dieu a été représenté autrement que sous une forme humaine. Les symboles divins peuvent être identifiés grâce aux nombreuses bornes publiées (*kudurru*), qui sont toutes surmontées des mêmes motifs (voir Frank, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter*, 1906, *Leipz. Semit. Studien*, II, 2). Mais quel est leur rôle? Sur les bornes leur présence est compréhensible, car les dieux les protègent contre toute destruction; dans le cas qui nous occupe il n'en saurait être de même, plusieurs des divinités figurées n'ayant pas un rôle précis dans les exorcismes. Les démons sont représentés sur d'autres monuments, qu'étudie l'auteur, et dont quelques-uns sont inédits. La figure principale du quatrième registre est certainement le démon femelle *Labartu*; elle est représentée sur d'autres tablettes et les inscriptions ne laissent aucun doute sur cette identification; comme les sept démons, elle cause des maladies terribles et les conjurations servent à l'exorciser. Nous verrons plus loin, à propos du travail de M. Schrank, le rôle du prêtre exorciste, l'*ašipu*. On peut se demander s'il est représenté sur les tablettes étudiées. M. Frank pense que ce sont les deux personnages vêtus d'un corps de poisson. Cela ne me semble pas probable; on trouve assez souvent ces hommes pisciformes,

qui sont peut-être des émanations du dieu Ea. Il n'est pas dit dans les textes qui mentionnent l'activité de l'*asipu*, qu'il se vêt d'une peau de poisson, mais bien d'un vêtement rouge. Comme le suppose M. Dussaud (*RHR.*, 1908, II, p. 115), le prêtre est probablement l'homme figuré dans le même registre et placé devant l'autel surmonté d'une sorte de lampe, ainsi que l'indique la plaquette publiée par le P. Scheil.

Tous les rites de l'exorcisme ne sont pas représentés sur les plaquettes du type étudié ; on ne voit ni lustration, ni partage de la victime, mouton ou cochon, dont les différents membres sont posés sur le corps du malade et doivent en extraire l'impureté ; mais il suffit de savoir que c'était une amulette ; nous comprenons que la représentation seule des démons que l'on veut combattre doit déjà écarter du malade les maléfices.

Il faut donc rayer des ouvrages sur les idées que les Babyloniens se faisaient de la vie après la mort, toutes les hypothèses échafaudées sur ces talismans. Ce travail d'archéologie religieuse est plus qu'une simple contribution à l'étude de la démonologie assyro-babylonienne. Il laisse sans doute bien des problèmes sans solution, mais il précise un grand nombre de points importants. Parmi les textes que l'auteur transcrit et traduit, afin d'étayer solidement son argumentation, beaucoup avaient été mal transcrits et mal compris ; ils apparaissent sous une nouvelle lumière ; et cela seul met l'auteur à l'abri du reproche d'avoir surchargé son argumentation de tant de citations et de nous mener assez lentement, par des détours, au but proposé. Franck a voulu exposer le problème sous toutes ses faces ; nous y avons gagné une étude solide par l'interprétation approfondie qu'il donne des textes d'exorcismes, textes magico-religieux de la plus haute importance, où dieux et démons de toute sorte luttent à qui possédera le corps du pauvre malade.

K. Frank : « *Bemerkungen und Beiträge zur Kudurru-Forschung im Anschluss an W. Hinke, A new Boundary-stone of Nebuchadrezzar I* », *Zeitschr. f. Assyr.*, XXII, pp. 98-124. — Remarques et rectifications à certains passages du livre cité (voir Bulletin de 1907 : *RHR*, 1908, II, p. 373) sur une borne babylonienne. On ne manquera pas de consulter cet article si l'on utilise l'ouvrage de Hinke.

L. Heuzey, dans les *Comptes-Rendus de l'Acad des Inscr. et Belles-Lettres*, 1908, pp. 808 et sq., communique les découvertes importantes du commandant Cros à Telloh en Chaldée : de remarquables fragments sculptés, qui semblent être les débris d'une des 7 stèles dressées par le roi Goudéa dans le temple restauré du dieu Ningirsou à Lagach. Le

récit de l'érection de ces stèles est contenu dans le cylindre A, col. XXIII, 1 et suiv. (voir Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, Paris, 1905, pp. 165 et suiv.). Elles sont dressées aux portes ou sur le parvis, et reçoivent chacune un nom mystique.

M. Heuzey a reconstitué l'image même d'une de ces stèles : elle est arrondie au sommet et de chaque côté sont figurés des armes sacrées et différents symboles ; — une représentation fort curieuse : la fabrication d'un char sacré dont les roues massives, non achevées, sont travaillées par des génies forgerons (le char de Ningirsou est cité : Cyl. A, VI, 17, 19 ; VIII, 19, etc. Cylindre B, XIII, 18 ; Thureau-Dangin, p. 144-145, 189 ; et la maison du char, Cyl. A, XXVIII, 15, *ibidem*, p. 173) ; — une suite d'étendards, surmontés des symboles de Lagach peut-être, grands oiseaux aux ailes éployées, lions passants surmontés du disque solaire ; — une scène de libation : un vase sans anse, est tenu des deux mains par le pied et son contenu est versé sur un arbuste sacré ; l'arbre est planté dans un grand vase posé sur un autel à deux degrés.

Voilà en résumé ce que cette découverte ajoute à l'histoire religieuse de la vieille cité chaldéenne. Le récit si intéressant de la restauration du temple de Ningirsou et de la consécration de son sanctuaire devient plus vivant, malgré les lacunes du texte et les difficultés de l'interprétation. Il reste encore à identifier les différents symboles et armes représentés ; on pourra les comparer d'une part à ceux qui surmontent les bornes et d'autre part aux descriptions des cylindres A et B du roi Goudéa.

L. W. King. — *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, Part XXIV. London, in-4°. — Ce fascicule de la publication du Musée Britannique, dû à M. King, est une considérable contribution à l'histoire du panthéon suméro-babylonien ou assyrien. Cette publication de textes est une mine où puiseront les futurs auteurs de travaux d'histoire religieuse ; car à côté de textes déjà publiés, de façon imparfaite il est vrai, se trouvent des textes inédits. Nous pourrons beaucoup mieux que par le passé connaître le panthéon babylonien, les rapports de parenté entre les divers dieux, leur cour, à laquelle rien ne manquait, depuis le plus petit fonctionnaire jusqu'au premier ministre. Je ne puis naturellement pas entrer dans le détail de cette publication de textes.

St. Langdon : « *Sumerians and Semites in Babylonia* », *Babyloniaca*, II, 3, pages 137-161. — L'auteur discute l'idée émise par Ed. Meyer, dans son ouvrage intitulé *Sumerier und Semiten*, 1906 (*Abhdl. d. k. preuss. Ak. d. Wiss.*), que les Sémites ont précédé les Sumériens en

Babylonie. Il soutient l'opinion contraire et s'attache surtout aux passages du livre cité, où M. Ed. Meyer s'occupe du symbole divin de la couronne cornue. L'auteur cherche à établir une certaine évolution dans l'élaboration de cette coiffure : nous aurions d'abord un décor végétal ; puis le motif animal des cornes viendrait se joindre au premier. Ainsi, les deux motifs qui font de la couronne le symbole de la puissance divine sont les cornes du bœuf, les branches et les feuilles du dattier. Le dernier stade de développement de ce symbole est le turban cornu qui s'est maintenu depuis l'époque de Goudéa jusqu'à la basse époque. Comme on le voit l'auteur, dans ce qui n'est en somme qu'un compte rendu du livre d'Ed. Meyer, a voulu étudier certains rapports de l'art avec la religion en Babylonie. Mais on ne saisit pas très bien l'évolution qu'il veut montrer dans la formation du symbole étudié ; à vrai dire, les bases manquent et l'on se sent sur un terrain peu solide, car l'auteur, dont la compétence m'est bien connue, aurait pu, semble-t-il, appuyer sa théorie sur des arguments plus probants. L'appréciation même de principe qu'il donne du motif végétal de la couronne divine et royale me paraît plutôt douteuse ; on ne voit pas très bien en quoi ces tiges et feuilles de dattier peuvent être un reste du « culte animiste des arbres ».

Suivent la transcription et la traduction d'hymnes sumériens et bilingues ; l'auteur les a repris dans un article intitulé : « *A Lament to Enlil and its later Redaction* », *ibidem*, II, 4, pp. 275-281 (cf. 147-161). — Le texte étudié est une litanie adressée au dieu Ellil sur la destruction de Nippour, sa ville, et de son sanctuaire. Le but de l'auteur est de montrer l'influence considérable qu'a exercée le culte de Nippour sur la religion et la littérature babyloniennes. On possède beaucoup de litanies semblables ; Langdon suppose qu'elles mentionnent des faits historiques. Comme le dieu Ellil occupe une grande place dans ces textes religieux, il suppose en outre que la mention qui y est faite de villes comme Borsippa, Babylone, Sippara, Isin, n'est qu'une insertion postérieure dans des psaumes fort anciens. Tous ces psaumes seraient donc originaires de Nippour et feraient partie du rituel du temple nippourien.

Nous pouvons, grâce surtout aux textes historiques, établir l'histoire des cultes assyriens ou babyloniens ; mais les arguments que l'on tire des textes religieux sont souvent très discutables. Je ne serais pas éloigné de croire, que c'est en vertu d'un préjugé sur l'antiquité du culte d'Ellil à Nippour que l'auteur lui attribue une si grande influence sur le rituel de tous les cultes. On peut cependant citer une litanie où il n'est même

pas fait mention de Nippour; cette litanie est adressée à la déesse Ichtar[1].

Mais il est une question tout aussi intéressante à discuter que celle de la priorité du culte d'Ellil, et je ne sache pas qu'elle ait jamais été posée : En quoi ces litanies se distinguent-elles des autres prières ou psaumes ? Quelle est leur place dans le rituel ? car je suis fortement enclin à penser que ces destructions et ces attaques d'ennemis ne sont que figurées. Ne peut-on admettre que ces lamentations sur le dieu ou la déesse dont le temple est détruit, font partie des rites de construction, en l'espèce de restauration des temples ? En effet, les rites de restauration ne comportant pas uniquement des rites purificatoires, ou expiatoires, ou propitiatoires etc., mais aussi des rites funéraires. Ces derniers, dont nos litanies formeraient la principale partie, décriraient d'une manière dramatique la destruction du sanctuaire, sa disparition et la cessation des rites, donc la mort du culte ; puis, dans une sorte de chant de gloire, la résurrection de tout ce qui touche au dieu ou à la déesse, non seulement de leur sanctuaire matériel, mais aussi et surtout de toutes les manifestations de la vie auxquelles président les divinités mentionnées.

Je formule donc l'hypothèse suivante : « Les litanies assyro-babyloniennes sur la destruction de villes et de leurs sanctuaires ont leur place dans l'ensemble des rites accomplis lors de la reconstruction de villes et de temples, rites de réintégration ». A ce titre seul, si cette hypothèse se justifie par la suite, nous pourrons admettre que ces hymnes nous reportent à une époque fort ancienne, car tous les hymnes babyloniens sont, à peu d'exceptions près, des copies d'hymnes sumériens. Ce rituel pouvait donc être fixé depuis la plus haute antiquité et servir à la restauration de tout sanctuaire.

St. Langdon : « *A Lamentation to the goddess of Sirpurla* », *American Journal of Semit. Lang. and Liter.*, XXIV, avril 1908, pp. 282-285. — Cette litanie à la déesse Baou avait été publiée par Prince (voir Bulletin 1907 : *RHR*, 1908, II, p. 378). Ce texte, de même que ceux cités précédemment, est repris par Langdon dans ses *Sumerian and Babylonian Psalms*, Paris, 1909.

St. Langdon : « *The Lament of the daughter of Sin* », *Zeitschr. f. Assyr.*, XXII, pp. 203-205. — Simple vérification sur l'original d'un texte autrefois publié par Pinches et auquel l'auteur apporte quelques modifications. La « fille de Sin » est la déesse Ichtar.

1) Voir plus loin le travail du P. Schollmeyer.

D. D. Luckenbill : « *The Temples of Babylonia and Assyria* », *American Journal of Semit. Lang. Liter.*, XXIV, juillet 1908, pp. 291-322. — Liste des noms de temples mentionnés dans les textes cunéiformes. On sait que le nom du sanctuaire a une grande importance, puisqu'il est souvent une épithète du dieu qui y est adoré. Les matériaux rassemblés dans cet article ont d'ailleurs été utilisés par M. Jastrow dans son histoire de la religion babylonienne[1].

B. Meissner : « *Brückenschmuck* », dans *Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch.*, 1907, 3, pp. 15-17. — Je signale ici un petit texte intéressant qui m'avait échappé : il aurait dû être mentionné dans le bulletin de 1907. C'est la première attestation que nous ayons de l'usage babylonien de mettre les ponts, comme les maisons, temples ou palais, sous la sauvegarde d'une divinité : Un nommé Belchazzar (?) écrit à Muchezib-Mardouk au sujet d' « une stèle de bronze (?) avec l'image d'Ichtar chevauchant un lion, qui doit être placée sur le pont ».

Freih. Max von Oppenheim : *Tell Halaf und die verschleierte Göttin, der Alte Orient*, X, 1. Une brochure in-8° de 43 pages, 1 carte et 15 gravures. Leipzig, Hinrichs. — L'auteur, dans un voyage au Nord de l'Euphrate, a mis au jour des ruines intéressantes par les reliefs sculptés sur les murs; ces motifs, — lion passant, dieu Techup brandissant une masse d'armes de chaque main, cerf poursuivi par un chasseur, monstre ailé aux cornes de bœuf et à tête humaine, — semblent appartenir à l'art hittite. Ils rappellent en effet les sculptures trouvées en Syrie, à Zindjirli, et en Asie Mineure, à Boghaz-Keuy et à Euyuk.

Mais la plus intéressante découverte qu'a faite M. Oppenheim est celle d'une statue de déesse voilée. Elle était déjà connue par la reproduction de Jeremias, *das Alte Testament im Lichte des alt. Or.*, 1re édit., 1904, fig. 37, p. 14 qui l'avait étudiée au point de vue de la religion et de la mythologie. Nous nous trouvons en présence d'une Ichtar-Astarté, non pas nécessairement assyrienne, mais peut-être hittite ou du pays de Mitanni. Je ne donne pas une nouvelle description de cette statue connue depuis plus de quatre ans. Les nombreux problèmes que pose cette mystérieuse figure ne sont pas encore résolus.

Th. G. Pinches : « *The Legend of Merodach* », *Proceed. of the Soc. of Bibl. Archeol.*, XXX, n°s 2 et 3. — J'ai le regret de n'avoir pas lu cet article.

1) Je parlerai de cet ouvrage, dont le deuxième volume est en cours de publication, lorsqu'il sera achevé.

R. Rogers. — *The Religion of Babylonia and Assyria*, especially in its relation to Israel. — Un vol. in-8° de xiv-235 pages avec figures. New-York, Eaton and Mains. — Je ne connais les idées exposées dans ce travail que par le compte rendu paru dans la *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1909, I, p. 267 : « L'auteur, dit M. Dussaud, admet que le nom divin Jahvé était en usage chez les Babyloniens de l'époque de Hammourabi ». Or, le contraire est absolument certain (voir plus haut : Daiches) et l'on ne devrait pas trouver une pareille affirmation dans un livre qui est une œuvre de vulgarisation.

P. V. Scheil. — *Textes élamites-sémitiques*, 4e série, *Mémoires de la délégation en Perse*, tome X, Paris, E. Leroux, in-4°. — Le dixième volume de cette importante collection comprend surtout des tablettes d'enregistrement de brebis. Les principaux dieux cités composent la trinité, adorée à Suse : *Ne-uru-gal, en-ki, nin-lil-gal*, c'est-à-dire *Humban* (?), *Inšušinak*, et *Kiri-Riša* (*Nahhunte*). Ces textes mentionnent des livraisons considérables de moutons pour la fête d'Inchouchinak de Ourouanna, célébrée à la néoménie du mois d'Eloul.

P. Anast. Schollmeyer. — *Der Ištarhymnus K. 41 nebst seinen Duplikaten*. — *Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft*, 1908, 4. Une brochure de 25 pages in-8°, Berlin, Peiser. — Ce travail (qui vient de paraître) est la transcription et la traduction d'un hymne adressé à Ichtar, reconstitué grâce à différents textes de la collection de Berlin et du Musée Britannique (Voir Langdon, *Sumer. Babyl. Psalms*, 1909).

L'hymne commence par une litanie de la déesse sur la destruction de sa ville et de son temple par les ennemis. Puis vient un chant alternatif : tantôt la déesse se lamente sur le malheur qui l'a atteinte et menace de marcher contre l'ennemi ; tantôt l'ennemi se moque de la crainte qu'il inspire à la déesse. Enfin l'hymne se termine par un chant de louange à la reine des dieux, déesse de la guerre et de l'amour.

Il est difficile de dire si cette mention d'un ennemi correspond à un événement historique. L'auteur suppose que l'attaque, si elle a réellement eu lieu, s'est produite pendant une fête en l'honneur de la déesse. On ne peut, me semble-t-il, le déduire de la phrase : « Les fêtes des dieux, ils ne les ont pas célébrées » (page 7). Le sens du contexte est le suivant : La déesse se lamente, parce que les rites ne sont pas accomplis dans son temple ; que le bateau de procession est abandonné et souillé par des pieds et des mains impurs ; et qu'elle-même « comme une colombe craintive » a dû passer la nuit sur une poutre. La fin de

l'hymne rappelle tous les titres connus de la déesse et sa puissance reconquise.

J'ai déjà émis des doutes sur la réalité des attaques contre les villes et leurs sanctuaires, telles qu'elles sont mentionnées dans ces litanies. Il est certain, d'autre part, qu'il ne s'agit pas uniquement, dans cette litanie à Ichtar, d'une simple plainte sur la disparition de Tamoûz; l'auteur l'a bien senti lui-même (p. 3, note), car Tamoûz n'est pas mentionné dans ce texte, qui ne rappelle en rien les hymnes publiés (en 1907) par M. Zimmern. Cette litanie est, comme toutes les autres, une partie du rituel de restauration.

W. Schrank. — *Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser*. Un vol. in-8° de xii-112 pages. *Leipz. Semit. Stud.*, III, 1. Leipzig, Hinrichs. — L'auteur a réuni les renseignements fournis par les textes cunéiformes sur les rites expiatoires auxquels préside le prêtre *ašipu*; son rôle et les rites qu'il accomplit ont été en partie étudiés par Morgenstern [1]. Mais cet auteur n'a pas saisi exactement le sens des rites étudiés, parce qu'il a introduit, dit M. Schrank, le rituel expiatoire dans une théorie sur le péché. Or, les rites étant des coutumes, précèdent toute théorie, tout dogme qui est un pas vers la classification et la codification. Étudions donc d'abord les rites qui forment le noyau des religions antiques.

M. Schrank étudie la personne du prêtre *ašipu* et serre de près le sens de ce terme et de *mašmašu* qui en est un synonyme. Par définition l'*ašipu-mašmašu* est « le purificateur ». Ce prêtre se réclame du dieu Ea, le patron d'Éridou, et de son père le dieu Mardouk. Il semble appartenir à une classe sacerdotale fermée, de même que le devin, *barû* et le chantre *zammaru*; il doit satisfaire à deux exigences, l'une physique, être *šuklulu* « parfait », l'autre intellectuelle, être *kašid* « expérimenté ». Ce prêtre, comme tout homme consacré, est dans une étroite communion avec le dieu qu'il sert, avec Ea, le dieu de l'Océan. Mais nous ne connaissons pas les rites de consécration de l'*ašipu*; les textes ne parlent pas non plus d'une révélation primitive du dieu au prêtre. Cependant de même que nous avons un dialogue Ea-Mardouk, souvent mentionné dans les incantations, sorte de légende sur la légitimité du dieu des eaux et de confirmation de sa puissance, nous avons une sorte de dialogue Ea-prêtre *ašipu*. Car, pour agir, le prêtre doit connaître le mot

1) *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion*, 1905 (*Mitteil. d. Vorderasiat. Gesell.*, n° 3). — Voir encore plus loin le livre de Thompson.

qui rendra son action efficace, « la parole de l'abîme » *amat apsi*, dont Ea est le roi.

Le dieu Ea étant le dieu des eaux, l'intimité que les textes présentent entre le prêtre et ce dieu nous renseigne immédiatement sur l'activité de l'*ašipu*. Il opère dans tous les cas de lustrations, de purifications, de libations, donc d'exorcismes et de conjurations. Son action magico-religieuse est parallèle à son action médicale, elles ne font qu'un. Ces exorcismes sont accompagnés de récitations de formules; l'*ašipu* apparaît en fait comme l'agent des incantations. Les rites de l'eau dépendent de lui et il agira aussi lors de la construction de maisons ou de temples, lors de la consécration d'idoles, puisqu'alors se célèbre le rite de « l'ouverture » et du « lavage de la bouche » de la statue.

Le prêtre exorciste a en général un vêtement de lin blanc; dans les cas spéciaux, exorcismes de malades ou rites funéraires, il revêt un vêtement de dessous rouge et par dessus un manteau de même couleur.

En face du prêtre, M. Schrank étudie le patient ou le pénitent; c'est tout un en somme, puisque le péché, comme la maladie, souille et nécessite une purification. Il est « l'homme, fils de son dieu » en tant qu'il y a une étroite communion entre le malade-pécheur et le dieu patron. Sans vouloir assimiler complètement cette épithète à celle qui est fréquente dans le Nouveau Testament, l'auteur ne peut s'empêcher de remarquer que le même terme est employé dans le baptême chrétien. L'homme agit seul dans les hymnes et parle à la première personne; il devait en être ainsi primitivement dans les Psaumes. L'aveu du péché est accompagné par le dépôt de la « tablette des péchés » qui est brisée, et ainsi disparaît la souillure. Des litanies, chants de pénitence, prières d'actions de grâce accompagnent les rites du prêtre, et le pénitent fait des génuflexions et se prosterne sur le banc de pénitence, en poussant des cris et des gémissements.

Le vêtement liturgique du pénitent est le noir. Ayant parlé du prêtre et du malade-pécheur, M. Schrank essaie de classer les rites expiatoires en *namburbu* et *kuppuru*; il fait remarquer qu'il ne faut pas établir entre eux une différence fondamentale, car ils forment un complexe dont les différentes parties sont difficiles à déterminer.

Cette étude est excessivement fouillée et l'on sent que l'auteur possède à fond les textes qu'il étudie. Il est quelques points cependant sur lesquels je me permets d'attirer l'attention.

Il est dit que l'*ašipu* doit être parfait au physique; il me semble que l'auteur n'a pas bien saisi le sens de cette prescription, en bâtissant

sur elle une sorte de « théoria du nu » ; cette exigence, dit-il, s'explique parce que primitivement on se présentait nu devant la divinité. Cette survivance me paraît bien illusoire et l'on ne saurait rappeler ici l'exemple de David dansant devant l'arche. Il faut se souvenir que la même prescription atteint l'objet du sacrifice et les ustensiles du culte ; l'idée de l'auteur que la meilleure part est toujours celle de la divinité ne se justifie pas, car la règle n'est nullement absolue. Cette perfection doit être entendue au sens magico-religieux : c'est l'état de celui qui remplit toutes les conditions rituelles, qui est dans l'état de « sacré » exigé. Or, un estropié ne remplit pas ces conditions ; il est malade et sa maladie est par essence une souillure; il possède un maléfice qui rendrait tout rite inefficace.

Je reprocherai encore à l'auteur de n'avoir pas assez marqué, — même si peu qu'on pourrait s'y tromper —, que les rites étudiés ne sont pas essentiellement des rites « expiatoires ». Cette impression d'ensemble provient surtout du fait que, contrairement à Morgenstern, M. Schrank a groupé autour de l'*ašipu* des rites concernant la purification du péché, comme si nous possédions ce rituel, dont il semble décrire les différentes parties. Il ne faudrait pas trop préciser; dire qu'il y a des rites expiatoires, des sacrifices expiatoires, c'est prétendre montrer en quoi ils se distinguent de rites curatifs par exemple, ou de rites d'actions de grâces, ou de rites de demande, etc. Or, en fait, les limites sont imprécises et M. Schrank lui-même en convient puisque l'*ašipu* est prêtre-médecin et que les rites de l'*ašipu* sont plus et autant des rites curatifs, que des rites d'expiation Pour qu'on puisse parler d'expiation, il faut au moins qu'elle se présente sous la forme la plus simple, celle d'une liquidation de l'impureté. C'est cette élimination que l'on trouve par exemple dans le cas du bouc d'Azazel et celui de prêtres-médecins faisant passer dans l'eau lustrale ou sur des oiseaux l'impureté du malade ; mais encore faut-il reconnaître que, soit l'eau, soit les oiseaux sont écartés après l'opération. C'est ce qui manque dans le travail de M. Schrank. Ainsi, pour guérir un malade de la fièvre, on tue un cochon, on arrache le cœur et on partage l'animal dont les différents membres sont placés sur les parties correspondantes du corps du malade. On fait une lustration et d'autres exorcismes et la viande de l'animal est prise par les démons à la place du corps de l'homme, elle lui est substituée. On agit de même avec un agneau dans des cas analogues. On ne dit pas que les morceaux de l'animal sont jetés ou détruits, mais cela est possible ; cette expulsion de l'eau lus-

trale est par contre indiquée nettement dans un texte. C'est ce caractère du rite expiatoire, et curatif tout à la fois, que j'aurais voulu marqué avec plus de netteté, car s'il ne suffit pas de dire que ces rites ont en première ligne un caractère médical et non lustral, expiatoire. Car la lustration n'est pas le tout de l'expiation, elle n'en est qu'un moyen.

Cette observation n'enlève naturellement rien à la grande valeur de ce travail ; M. Schrank a fort bien montré que les rites *namburbu* ont pour but de délier le maléfice ; ils ont avant tout un but prophylactique et thérapeutique ; ils n'ont absolument rien de pénitentiel. Les rites *kuppuru* doivent purifier ; leur valeur réside dans l'onction ; la rédemption n'est que le terme de l'évolution ; comme pour les premiers leur caractère primaire est médical. Le terme *kuppuru* désigne précisément cet acte du prêtre qui consiste à mettre en contact les membres du malade avec ceux de l'animal. Mais il faut reconnaître que dans tous les cas d'expiation proprement dite, c'est avant l'immolation, et non après, qu'a lieu la mise en contact du malade et de l'animal. C'est là le propre de l'expiation, et je ne sache pas qu'elle se soit rencontrée dans les textes cunéiformes. Les exemples cités sont, à peu d'exception près, des guérisons par le moyen de rites contagionistes directs et des purifications au moyen d'eau pure ou mélangée de différentes substances.

M. Streck. — « Mami, Mama », *Zeitsch. f. Assyr.*, XXI, pp. 254-255. — Le nom de la déesse babylonienne *Mami* ou *Mama*, c'est-à-dire « mère » peut être rapproché du nom d'une idole citée dans un texte syriaque, G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880, p. 76. Quelques noms propres théophores babyloniens et syriaques sont composés avec ce vocable divin. *Mami* (*Mama*) n'est qu'un des noms d'Ichtar, souveraine des dieux, déesse de l'enfantement (voir l'hymne publié dans *Cuneiform Texts*, XV, pl. 1-6).

R. C. Thompson. — « *Assyrian prescriptions for Diseases of the head* », *Amer. Journ. of Semit. Lang.*, XXIV, juillet 1908, pp. 323 et suiv. — et « *An assyrian incantation against rheumatisms* », *Proceed. of the Soc. of Bibl. Archeology*, XXX, n°s 2, 4 et 6. — Transcription et traductions de textes de nature médicale et magico-religieuse ; ils rentrent dans les séries connues, prescription de remèdes et exorcismes pour chasser les démons qui possèdent le malade.

R. C. Thompson. — *Semitic Magic, its Origins and Development*. — Un vol. in-8° de LXVIII-286 pages (Luzac 's Oriental Religions Series, vol. III). Londres, Luzac and C°. — L'étude de la démonologie orientale

et de son développement est à la base de ce travail sur la magie sémitique. Les renseignements les plus anciens que nous ayons sont contenus dans les textes cunéiformes ; c'est pourquoi la magie assyro-babylonienne occupe une grande place dans ce volume.

Dans l'introduction l'auteur a la prétention de montrer que la magie et la sorcellerie méritent d'être considérées comme l'œuvre de charlatans, et qu'en somme, quelque difficulté qu'il y ait à distinguer la magie de la religion, on peut s'arrêter à la définition de Robertson Smith, *Rel. of Sem.*, 90, que la religion est le culte pratiqué pour le bien de la communauté, et la magie, un rapport surnaturel pour le bien de l'individu. Il passe en revue la notion des démons et des esprits ; les maladies, possessions démoniaques, et l'idée de tabou ; la magie sympathique ; le sacrifice d'expiation et la rédemption du premier-né. Un appendice, où l'auteur établit une liste des tabous assyro-babyloniens, et un index terminent le volume.

On peut être étonné de la rapide définition que M. Thompson donne de la religion et de la magie; d'autres après Robertson Smith ont abordé cette question et l'auteur aurait pu, semble-t-il, mentionner les efforts de toute l'armée des ethnographes et des sociologues qui ont consacré tant de pages à cette question si controversée; d'autant que sa thèse est contredite par tous les faits connus, qu'ils soient babyloniens, hébreux ou arabes, même malais ou australiens.

Abordant l'étude des démons, il admet qu'on reconnaissait trois classes de démons mauvais ; dans le premier groupe rentrent les revenants ; le second est formé par des êtres surnaturels, fantômes ou démons sans corps matériel, et le troisième se compose d'êtres mi-humains, mi-esprits, nés du commerce d'un esprit avec un être terrestre. Il part de la démonologie assyrienne que les incantations présentent, paraît-il, comme systématisée : l'*edimmu* est le revenant ; ceux de la deuxième catégorie reçoivent une multitude de noms dont l'un d'eux par exemple, *utukku*, sert parfois à désigner les démons d'une manière générale ; enfin la troisième classe est représentée par le *lilû*, la *lilîtu* et l'*ardat lilî*.

Cette division tripartite ne se justifie pas, car en aucun texte la démonologie n'apparaît systématisée et il y a flottement entre la deuxième et la troisième classe.

M. Thompson signale dans les textes cunéiformes des tabous du cadavre ; sexuels, de mariage, naissance d'enfant; tabous royaux ; enfin une multitude de cas d'interdictions spécifiant des impuretés contrac-

tées. Le mot assyrien traduit par tabou est *mamit*, c'est-à-dire littéralement interdiction. La plus grande partie des cas cités ne sont que de simples mentions, sans que l'on puisse dire à quel genre de tabou on a affaire; quelques-uns semblent être des tabous agraires. L'explication que l'auteur donne des tabous sexuels est au moins bizarre : ils dériveraient de la crainte des démons jaloux qui, pouvant s'unir avec les humains, ne peuvent tolérer aucune intervention dans leurs amours. Ceci est, paraît-il, « according to the present theory » !

Le sacrifice expiatoire dérive de l'idée de substitution, dont l'exemple le plus intéressant est la rédemption du premier-né ; les Sémites étaient primitivement des cannibales et mangeaient leurs premiers-nés dans un repas sacrificiel, ce qui est fort discutable.

L'auteur n'a pu utiliser le travail de M. Schrank, cité plus haut, beaucoup plus complet que le sien. Il présente une synthèse hâtive de faits pour la plupart connus, qui est loin d'épuiser toutes les questions posées par l'étude de la magie sémitique. Je parle surtout des renseignements de l'auteur sur la magie assyro-babylonienne; arrivant six ans après le travail publié en 1902 par M. Fossey, il ne le remplace pas. On est étonné du peu de parti que l'auteur a tiré soit des textes parus depuis, soit des études publiées sur ces textes nouveaux. Les renseignements de l'auteur ne sont pas complets; on ne trouve pas mentionnés des travaux ou articles de revues sur des peuples sémitiques, tandis que l'auteur cite abondamment les Malais. Avant de chercher des exemples dans Skeat ou Blagden, M. Thompson aurait pu se demander s'il ne trouverait pas le parallèle dans quelque texte sémitique. L'emploi fait de Curtiss est peu circonspect; le P. Jaussen, par exemple, a publié une enquête sur les Arabes de Moab qui aurait pu être utile à l'auteur.

Tel qu'il est, le livre de M. Thompson n'est pas mauvais, bien loin de là; il contient beaucoup de renseignements intéressants, mais ce pourrait être un meilleur répertoire de faits connus et en tout cas mieux au courant de la science actuelle, qu'il s'agisse de magie babylonienne, juive ou arabe.

A. Ungnad : « *Zum Genuss von Schweinefleisch im alten Babylonien* », *Oriental. Litteraturzeitung*, XI, col. 533-536. — Le Code de Hammourabi (VI, 58) attestait, par une prescription relative au vol d'un cochon, que les Babyloniens mangeaient la viande de porc. Les contrats nous apprennent qu'elle était même employée comme viande rituelle (?) dans certaines fêtes du culte solaire ; car les documents juri-

dico-économiques dans lesquels cette viande est citée sont des actes passés entre les prêtresses du dieu du soleil et leurs fermiers, ces derniers livrant de la farine, de la boisson et de la viande de porc pour une fête de Chamach.

On ne peut en aucune manière affirmer qu'il s'agit d'animaux destinés aux sacrifices. Il est néanmoins intéressant de rappeler le texte publié par Craig, *Religious Texts*, II, pl. V, qui fournit un exemple curieux de transmission de maléfices dans le corps d'un porc : « ... La maladie de ton cœur, à Chamach, tu la diras ; devant Chamach contre ces charmes, tu immoleras un porc ; ces charmes, dans le corps du porc tu les enfermeras ; devant Chamach, l'homme contre qui on a fait ces maléfices, conformément au rituel tu le placeras... » M. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, 1900, pp. xi, 28-30, y voyait un sacrifice au soleil, ce que M. Fossey, *Journal Asiatique*, 1901, I, p. 364 et *Magie assyrienne*, p. 86 et p. 459, a contesté, en faisant remarquer qu'il s'agit de l'orientation, « devant Chamach » signifiant « face au soleil ». Nous avons évidemment affaire à un rite transmetteur, mais il n'est pas moins curieux que les textes d'Ungnad, à côté de ce texte magique, mentionnent le porc à propos du culte du soleil.

Ungnad, à la suite de Zimmern, *Keilinschr. u. Alt. Test.*, 3e éd., p. 411, admet que cet usage a influencé l'auteur de la prohibition de la viande de porc dans la loi juive. Cette dernière affirmation peut être discutée.

A. Ungnad : « *Ein Leberschautext aus der Zeit Ammisaduga's* », *Babyloniaca*, II, 4, pp. 257-274. — Le texte d'hépatoscopie publié, de 113 ans postérieur à Hammourabi, nous apprend que le grand roi babylonien reçut les honneurs divins après sa mort. La première partie du texte commence par : « ... action divinatoire (?) pour Mardouk » et la seconde par : « ... action divinatoire (?) pour la statue d'Hammourabi » ; il y a donc un parallélisme étroit entre le dieu Mardouk et Hammourabi. Ce roi était considéré comme un dieu déjà de son vivant ; nous le savions par lui-même, puisqu'il s'intitule dans son Code : « le dieu Soleil de Babylone » et « le dieu-roi ». On peut encore signaler deux noms propres d'individus, — probablement nés sous son gouvernement, puisqu'ils sont cités dans des contrats de l'époque de Samsouilouna —, où le nom de Hammourabi tient la place du nom divin dans les noms propres théophores. Cette découverte n'a rien pour surprendre ; Ammiditana par exemple fit placer dans le temple Enamtila une statue de son ancêtre Samsouilouna (voir Ungnad, *BA*, VI, 3, page 12,

ligne 34); on en peut conclure qu'on rendait un culte à sa statue.

A ces renseignements intéressants, fournis par Ungnad, il faut ajouter un fait bien connu : les rois d'Ur en Chaldée, et ceux de Lagach furent l'objet d'un culte après leur mort, et peut-être déjà de leur vivant. Cela est vrai pour Bour-Sin et Goudéa, comme l'ont mis en lumière le P. Scheil, *Rec. de Trav.*, XVIII (1896), pp. 64-74; *Zeitsch. f. Assyr.*, XII (1897), pp. 265 et suiv.; et M. Thureau-Dangin, *Recueil de Travaux*, XIX (1897), pp. 185-187.

J'aurai à revenir sur cette intéressante question du « culte des rois et des héros » en Chaldée, en Babylonie et en Assyrie, lorsque je parlerai des travaux de de Genouillac[1] et du colonel Allotte de la Faye[2]. Il faudra réunir les différents renseignements fournis par les textes et les discuter. Sans m'arrêter aujourd'hui à ce problème, il me semble qu'on peut déjà faire une distinction entre les statues de rois élevées de leur vivant dans les sanctuaires[3] et les statues élevées dans les temples par la piété de leurs successeurs[4]. Sommes-nous en présence de la même conception religieuse? A première vue cela ne me semble pas probable, quoique le contexte dans lequel sont mentionnés ces actes de piété soit assez obscur. De plus, quel est le caractère religieux de la stèle royale élevée après une victoire? Ce ne peut être uniquement le symbole de la prise de possession du pays; les territoires conquis doivent être considérés comme consacrés au roi-dieu. N'y a-t-il pas un rapport entre ces stèles élevées en pays autrefois étrangers, maintenant religieusement purs, et la stèle royale dressée dans le sanctuaire? Enfin quel lien peut exister entre la stèle du sanctuaire et la statue qui y est aussi placée? Je ne puis encore répondre à toutes ces questions. Mais les textes sont suffisants pour qu'on cherche une solution; il faut non seulement rassembler les rites d'intronisation, en particulier celui de « la prise des mains du dieu Bêl » *qatâ sabatu* ^{ilu} *Bêl*, mais encore les mentions assez rares de la naissance du roi, de son allaitement divin[5], et de son passage du profane au sacré.

1) *Tablettes sumériennes archaïques*, Paris, 1909.

2) Voir déjà plus haut.

3) Voir, entre autres exemples, le même texte cité de Ammiditana, *BA*, VI, 3, p. 10, ll. 5, 7, 8, 12, etc. — Voir par exemple, pour l'époque assyrienne, Behrens, *Assyr. Briefe*, L S S, II, 1, pp. 29 et 50 : on introduit des statues du roi dans le temple et on les place des deux côtés de l'idole.

4) Voir par exemple le texte publié par Ungnad (dans *Babyloniaca*) et le texte cité d'Ammiditana; enfin les textes de Genouillac et Allotte de la Faye.

5) Voir surtout dans les textes archaïques le rôle de Ninharsag qui « nourrit

Tout le monde connaît les travaux de Frazer, *Lectures on the early History of the Kingship*; — son *Golden Bough*; — de A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*; — auxquels on peut joindre entre autres l'article de E. Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, dans *Klio*, I, pp. 51 et suiv. — Il est possible, et même très désirable, de publier un mémoire sur « Le caractère religieux de la royauté en Chaldée, en Babylonie et en Assyrie ».

A. Ungnad : « *Hymnus an Marduk und Nabu als Planeten Gottheiten* », *Zeitschr. f. Assyr.*, XXII, pp. 13-16. — Transcription et traduction d'un texte passablement mutilé (publié dans *Babylonian Exped.*, VIII, 1, n° 142), qui semble être un hymne adressé à Mardouk-Jupiter et à Nabou-Mercure. Ce texte met en évidence, dans ce cas particulier, le caractère astral de ces deux divinités.

Je n'ai pas eu en mains les *Transactions of the 3d International Congress for the History of Religions*, Oxford, 1908.

Sur la question du sabbat voir Ed. Mahler : « *der Sabbat. Seine etymologische und chronologisch-historische Bedeutung* », *Zeitschr. d. Deutsch. Morgendl. Gesell.*, 62, pp. 33 et sq. (cf. *ibid.*, p. 29, un petit article de Langdon).

Et. Combe.

de son lait sacré » les rois : cf. plus haut : Boissier. — Sur les rapports de Sin et de la royauté voir mon *Histoire du culte de Sin*, pp. 28 et suiv. Le texte cité à la p. 58, lignes 4-5 doit être reporté à la p. 30; c'est probablement un rite de sacralisation du prince royal.

LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

AU

VIe CONGRÈS INTERNATIONAL DE PSYCHOLOGIE

Le VIe Congrès International de Psychologie, qui s'est tenu à Genève au commencement d'août, avait inscrit à son programme la *psychologie des phénomènes religieux*, comme un des problèmes actuels les plus dignes d'attention. Cette branche nouvelle de la science n'a pas manqué d'intéresser ; mais l'intérêt qui s'y est attaché, n'a pas toujours été d'ordre purement scientifique. La première séance générale du Congrès fut consacrée aux deux Rapports sur ce sujet : *Problème et Méthode de la Psychologie de la Religion*, du Prof. Harald Höffding de Copenhague, et *Psychologie des Phénomènes religieux*, du Prof. James Leuba de Brin Mawr (U. S. A.). Loin de pouvoir épuiser le sujet en trois heures, comme le voulait le programme, on dut ouvrir une section spéciale, où furent présentées quelques communications individuelles, en particulier celle du Dr Paul Ladame sur *La Psychopathologie religieuse*, et où se continua la discussion. Cette section fut bientôt prise en main, on peut le dire, par M. Lutoslawski, le fougueux philosophe polonais, qui, après avoir raconté sa propre conversion au catholicisme et parlé des conversions qu'il opérait, semblait se donner à tâche de convertir tous les assistants. L'entretien, effleurant maints problèmes difficiles, revenant sans cesse aux questions de valeur limitrophes de la théologie, se prolongea devant un auditoire nombreux et ne prit fin qu'avec le Congrès. A la séance de clôture, on demanda même d'émettre le vœu que la psychologie de la religion fût inscrite d'office au programme du prochain Congrès. Mais cette demande intempestive provoqua aussitôt une proposition contraire : à savoir, que la psychologie de la religion précisément n'y fût pas inscrite. Et ce fut cette dernière qui obtint la majorité. Cet incident, et ce vœu, qui d'ailleurs ne lie pas le comité du prochain Congrès, ainsi que le déclara

M. Flournoy, nous montrent bien jusqu'à quel point le sujet avait réussi à captiver certains esprits, et d'une manière que la plupart des vrais psychologues trouvaient, non sans raison, insuffisamment scientifique.

Ces insuffisances, qu'il faut constater pour tâcher de les éviter à l'avenir, résultent, pour une part, de la nature même des phénomènes religieux et de l'intérêt subjectif qui s'y attache ; pour une autre part, de la nature des Congrès en général, où il est si difficile de diriger une discussion ; enfin, et à un non moindre degré, nous semble-t-il, de ce fait, que le Programme ne délimitait pas avec assez de précision les problèmes psychologiques à examiner, et que les Rapports présentés s'en tinrent à des vues trop générales, ou arrivèrent même, avec M. Leuba, à des considérations proprement philosophiques. Or, pour avancer dans ce domaine à peine défriché, il faudrait commencer par le commencement, et borner provisoirement la discussion à la description des faits, à la recherche de leurs conditions et à l'analyse de leurs facteurs. C'est ce que les théologiens eux-mêmes, catholiques ou protestants, firent remarquer aux psychologues ; en sorte que le Congrès a du moins eu l'avantage de prouver que tout le monde, si différents que puissent être par ailleurs pour chacun les jugements de valeur objective et de portée transcendante, est maintenant bien d'accord, non seulement sur la légitimité, mais aussi sur la méthode exclusivement scientifique, de la psychologie des phénomènes religieux.

Nous allons noter simplement quelques-unes des idées les plus utiles émises sur le sujet, et particulièrement certaines vues, intéressantes pour l'historien des religions, que contient le Rapport de M. Höffding, et qui, comme il arrive souvent, sont restées en dehors de la discussion, peut-être parce qu'on les trouvait hors de discussion.

Le Dr E. B. Leroy signale qu'à l'École des Hautes Études religieuses de Paris la psychologie de la religion doit défendre son domaine, non plus contre les envahissements de la théologie, mais contre les théories de l'école sociologique, qui définissent le fait religieux par l'idée de *sacré* ou d'*obligation*. Ensuite, à ceux qui prétendent qu'il faut être religieux pour étudier convenablement la religion, il réplique par cet argument en forme de boutade, qu'il n'est pas nécessaire d'être aliéné pour étudier l'aliénation mentale.

Le Dr Paul Ladame insiste sur l'importance des problèmes psychopathologiques dans la vie religieuse. L'étude des procès de sorcellerie lui a donné l'impression d'une sorte de « clinique fossile de l'aliéna-

tion mentale ». Pour lui, le point faible de l'ouvrage de W. James, c'est la manière dont cet auteur envisage les rapports de la maladie et de l'expérience religieuse. Si l'homme de génie crée, ce n'est pas parce qu'il est et en tant qu'il est un névropathe, lorsqu'il en est un. L'état de fièvre ou le déséquilibre mental n'est nullement favorable à une forme supérieure de vie spirituelle. La Mind-Cure, dont W. James fait grand cas, est en réalité une épidémie mentale dont les effets sont loin d'être toujours bienfaisants.

Le Dr Bonjour note comme un fait d'observation que, en considérant dans l'ensemble parmi ses malades les personnes religieuses et celles qui ne le sont pas, il trouve que ses moyens d'action et les chances de guérison sont augmentés dans le premier cas. De plus, il lui semble que l'intelligence de certains malades peut ne rien perdre du fait de la maladie, et que même certaines causes et excitations morbides peuvent avoir des effets qui ne sont nullement morbides (cas des phtisiques).

M. Leuba pose dans son Rapport comme point de départ une conception purement biologique de la religion. Celle-ci lui apparaît « comme cette portion de la lutte pour la vie qui se fait avec l'aide de certaines forces de l'ordre spirituel. C'est un des moyens découverts par l'homme pour vivre mieux et plus abondamment ; c'est une méthode de vie ». Mais M. Leuba quitte ensuite le terrain psychologique, pour examiner les relations de l'expérience religieuse avec la science et la philosophie ; et nous n'avons pas à le suivre dans ces considérations théoriques. Comme il prépare la publication de deux ouvrages anglais, qui contiendront les résultats de ses enquêtes ou de ses réflexions sur la religion, la Revue aura alors l'occasion de revenir sur les idées les plus positives et les plus fécondes du psychologue suisse-américain.

Nous arrivons enfin à M. Höffding, dont le Rapport a ouvert la séance de psychologie religieuse et qui mérite d'attirer l'attention. Le penseur danois reprend la thèse qu'il avait déjà développée dans sa *Philosophie de la religion* et s'efforce de la préciser davantage. Il veut déterminer dans l'ensemble de la vie spirituelle le lieu psychologique de la religion, c'est-à-dire le sentiment et le besoin qui en constituent la base spécifique. « Le sentiment religieux, dit-il, suppose que l'homme éprouve le besoin de s'intéresser au sort de ses valeurs et de ses buts *au delà* des limites dans lesquelles sa volonté peut travailler à leur progrès. Tant que l'homme est — ou croit être — le maître absolu de son sort et de celui de ses valeurs, il n'aura pas de religion. La condition de la religion est l'expérience d'une limitation et d'une dépendance relative-

ment à un ordre de choses plus vaste que la portée de la volonté et des facultés humaines, et le besoin d'assurer, *même au delà des limites de notre pouvoir*, l'existence et la continuation de ce qui a de la valeur. »

Höffding pense que son hypothèse, élaborée par voie purement psychologique, serait confirmée par l'étude historique des religions ou de telle conception religieuse particulière. Cette étude historique, comme d'ailleurs tout essai de caractériser une religion donnée, doit embrasser, selon lui, trois points de vue, que voici. « Il s'agit d'abord de savoir quels sont les valeurs ou les biens que l'homme éprouve le besoin d'assurer ou de supposer assurés. Ce n'est qu'en étudiant cela qu'on comprendra la vraie signification du culte et du dogme, et les causes de leur existence continue. On voit toujours que la nature des dieux se calque sur ce qui a la plus grande valeur aux yeux des hommes. Les dieux sont divins, parce qu'ils maintiennent ce qui est pour leurs adorateurs la chose suprême, quelle que soit en chaque cas cette chose suprême. Platon et Plotin parlent déjà de ce qui rend Dieu divin. Les formes des dieux changent avec les intérêts et les idéaux de l'homme.

« Il s'agit ensuite du caractère et de l'étendue de la compréhension que l'homme possède de la nature environnante. De très bonne heure la connaissance de la nature — qu'elle soit réelle ou imaginaire — exerce une grande influence sur les idées religieuses, tantôt dans le sens positif, tantôt dans le sens négatif. A ses degrés de culture avancés, c'est la science qui influe sur la religion.

« Enfin une influence décisive est exercée par l'expérience nationale ou individuelle, concernant les relations entre les biens suprêmes et la réalité de la vie. Quel a été le sort des intérêts et des idéaux décisifs dans le grand procès d'évolution de la nature et de l'histoire ? Ont-ils été des puissances victorieuses, ou y a-t-il eu désharmonie entre la valeur et la réalité ? ».

Il serait certes intéressant que l'étude historique des religions fasse effort pour se placer à ces points de vue, et qu'elle veuille bien soumettre les hypothèses psychologiques à une vérification intelligente et à un contrôle minutieux. Le point de vue de Höffding est assez proche de celui que W. Wundt représente depuis longtemps et qu'il expose dans *Mythus und Religion*. La Revue a déjà signalé l'importance de ce dernier ouvrage. A l'occasion du tome III qui vient de paraître et qui traite du Mythe de la nature, du Mythe de l'au-delà et de l'Origine de la Religion, les spécialistes pourront mieux voir si la psychologie apporte une lumière véritable dans l'investigation des problèmes parti-

culiers ; car il est bien évident que ses clartés seraient trompeuses, ou vaines, si, au lieu de nous permettre de mieux interpréter, elles nous faisaient perdre de vue les données certaines ou probables de l'histoire, qui sont le fondement solide et objectif de la science des religions.

Henri Norero.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Salomon Reinach. — **Orpheus.** *Histoire générale des religions.* In-8, rel. mar., papier de bible, 625 pages, 1 pl. — Paris, Alcide Picard, 1909. Prix : 6 fr.

Il a fallu à M. S. Reinach bien du courage pour entreprendre, et bien de la persévérance pour terminer ce petit manuel de science des religions, de toutes les religions, c'est-à-dire y compris le christianisme. Que celui-ci y tienne la place la plus considérable, cela paraîtra normal aux chrétiens, ou aux Européens en tout cas, puisqu'enfin, utile ou nuisible, le christianisme est un élément de notre forme de civilisation.

Et c'est plutôt à ce point de vue que l'auteur a décrit le christianisme, que du point de vue purement religieux. Il en a montré l'action sur la politique générale; il a dégagé les réactions des idées et des institutions en présence du ferment chrétien. Toute cette partie du livre, qui est considérable, est animée d'un souffle de libre-pensée et de tolérance et la conclusion est à citer : « Ceux qui l'auront lu (ce petit livre) ne seront pas désarmés devant la vieille et lourde artillerie de l'apologétique et quand d'autre part, M. Homais prétendra les éclairer au nom de Voltaire, ils sauront répondre que la science du xixe siècle leur a révélé, sur l'essence des religions et leur histoire, des vérités que Voltaire ignorait encore ».

Je noterai — et quelques critiques peu au courant l'ont presque reproché à M. S. R. — ce rappel précisément, au début du xx[e] siècle, de l'œuvre du xviii[e] siècle français, Voltaire, Fontenelle, de Brosses, Diderot. D'autres noms seraient à citer. Jusque vers le dernier quart du xix[e] siècle, l'histoire des religions a été faussée par une religiosité déguisée, d'importation allemande, et par une sensibilité honteuse d'être à demi religieuse. Ce qui est tombé, et ne vaut plus guère, c'est souvent

la formule : mais, malgré une érudition moindre, les esprits du XVIII[e] étaient plus lucides et surtout plus francs, et c'est un mérite d'avoir repris cette tradition interrompue.

Le style est en petites phrases, alertes et imagées. L'œuvre est personnelle, et non pas un simple catalogue « objectif » de faits et de théories, c'est dire que la part d'interprétation est considérable. Il en est toujours ainsi dans un ouvrage destiné au grand public. Encore M. S. R. a-t-il obtenu de son éditeur — tous n'ont pas cette chance ou cette puissance — de pouvoir ajouter à chaque chapitre une liste des travaux importants, recueils de textes, traités d'ensemble, encyclopédies, qui permettront au « lecteur averti et intéressé » de se mettre par lui-même au courant des faits et des théories exposés sommairement dans le texte.

Certaines de ces interprétations m'ont littéralement fait bondir. Ainsi dans le chapitre premier, le mot *religion* est d'abord pris dans un sens si vaste puis aussitôt si étroit, qu'il n'en vient plus qu'à signifier : « un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés ». Par *scrupules* il faut d'ailleurs ici entendre *tabous* (p. 4).

Un croyant dira que le libre exercice de ses facultés, ce n'est que dans et par la religion qu'il le voit possible et convenable. Mais en récusant ce croyant, comme entaché de partialité, et comme incapable de porter un jugement sain d'évaluation, il reste que toutes les religions et aussi *la* religion contiennent bien autre chose que des scrupules. Elles contiennent des séries entières d'actes positifs, parfois contraires aux lois naturelles, parfois conformes à ces lois : et c'est dans ces cas de conformité que la religion a servi de point de départ à toutes sortes d'activités depuis laïcisées et devenues autonomes : arts, physique, astronomie, anatomie, chimie, philosophie, éthique, etc.

Ce n'est pas *la religion* qui s'oppose au *libre exercice de nos facultés*, mais *certaines* religions qui à *certains* moments s'opposent au libre exercice de *certaines* de nos facultés, en poussant au contraire à une activité surabondante de certaines autres, par exemple de la « faculté » du raisonnement au moyen âge, ou de la « faculté » de l'art dramatique en Grèce, ou de la « faculté » de la « vie intérieure » et des dégradations des états de conscience dans le bouddhisme.

Bref, à cette définition je reprocherais surtout de mettre trop au premier plan le pouvoir d'inhibition des religions et de sous-estimer la qualité essentielle de la religion, qui est non seulement un ensemble de « nolontés », mais un état de sensibilité défini. Sous la

définition de M. S. R. se retrouverait peut-être le *timor* de la formule antique ; tout de même, l'*amor* chrétien ou bouddhiste n'est pas qu'un « scrupule » !

J'ai bondi aussi en voyant dans un chapitre après l'autre, au début, le totémisme apparaître avec une simplicité magnifique. Les Égyptiens l'auraient connu, ainsi que les Grecs et les Celtes. Pour les Celtes surtout, M. S. R s'est livré à une véritable débauche d'arguments et de preuves. Malgré tout, on n'est pas convaincu. Si seulement M. S. R. pouvait découvrir un cas de culte de clan rendu à un animal reconnu comme ancêtre, avec défense pour les membres de ce clan de se marier entre eux, la démonstration serait faite. M. S. R. étant historien, je lui poserai la question fatidique : « Avez-vous un texte? »

Par contre, pour le totémisme juif, M. S. R. me semble trop sceptique. Là les analogies avec d'autres populations des mêmes régions, puis toutes sortes de survivances rituelles et sociales permettaient d'être plus affirmatif, malgré les PP. Zapletal et Lagrange.

Ce ne sont là d'ailleurs que des discussions sur des points de détail. Le conseil que je donnerai à chacun c'est de lire ce livre intéressant, et de consulter les ouvrages cités dans les bibliographies placées en fin de chapitre. Il pourra ainsi se faire lui-même une opinion sur des questions la plupart très controversées, et qu'on saura gré à M. S. R. d'avoir su présenter, clarifiées et rendues assimilables, au public cultivé, sous un format commode et dans une jolie reliure souple, ornée de la tête d'Orphée et d'un motif ancien.

A. van Gennep.

H. Hubert et M. Mauss. — **Mélanges d'histoire des religions** (*Travaux de l'Année sociologique*). 1 vol. in-8, de xlii-226 pages. — Paris, Alcan, 1909.

MM. Hubert et Mauss ont eu l'heureuse pensée de réunir en un volume trois de leurs précédents travaux dont deux au moins étaient peu accessibles. Ils les ont fait précéder d'une introduction où ils exposent l'enchaînement de leurs études, les idées directrices de leur œuvre, les principales conclusions auxquelles ils ont abouti. Comme les lecteurs de la *Revue* ont eu la primeur de cette introduction, il reste peu de chose à faire à l'auteur du présent compte-rendu. D'autre part, les

liens étroits de communauté intellectuelle, d'affection et de reconnaissance qui m'unissent aux auteurs m'empêchent de dire librement tout le bien que je pense de leur œuvre. Quelques mots suffiront pour indiquer l'originalité et l'importance des travaux qui composent ces *Mélanges*.

L'essai sur la nature et la fonction du sacrifice qui parut en 1897 dans l'*Année sociologique* marque une date dans la science des religions. Pour la première fois, une institution religieuse était étudiée dans son ensemble, avec la préoccupation exclusive d'en constituer le type, d'en découvrir le mécanisme et la fonction. Cette saine méthode inductive, également éloignée de la pure érudition et de la spéculation arbitraire, a conduit à des résultats à peu près définitifs. Sans doute le tableau que MM. Hubert et Mauss nous offrent du sacrifice comporte quelques retouches de détail ; surtout, comme ils sont les premiers à le reconnaître, il garde quelque chose de schématique et de mécanique et devra être poussé plus avant par des recherches d'un caractère un peu différent. Mais, tel quel, le bloc est taillé ; il est prêt à être mis en place dans l'édifice scientifique vers lequel nous tendons.

Le mémoire de M. Mauss sur *L'origine des pouvoirs magiques* a une portée plus restreinte; le sujet traité est relativement spécial, et les faits envisagés proviennent tous des sociétés australiennes. C'est un modèle d'enquête ethnographique consciencieuse et sûre. Il faut en recommander l'étude aux esprits sévères qui en sont encore à professer à l'égard de l'ethnographie et de la méthode comparative un scepticisme dédaigneux.

L'étude de M. Hubert sur *La représentation du temps dans la religion et la magie* dépasse le cadre de l'histoire des religions; ou plutôt, elle montre quelle aide précieuse l'étude, méthodiquement conduite, des représentations religieuses apporte à la science de l'esprit. Ce que M. Hubert a fait pour le temps, d'autres l'ont fait ou le feront pour les autres catégories de la raison ; ainsi se constitue peu à peu une nouvelle « théorie de la connaissance », véritablement positive et expérimentale.

Chose remarquable : des deux mémoires qui portent une seule signature, celui qui présente le caractère le plus strictement historique a été écrit par un philosophe d'origine, tandis que le travail de l'historien qu'est M. Hubert semble s'adresser surtout aux philosophes. En réalité, une même volonté de synthèse, un égal souci du fait spécifique et déterminé animent les deux auteurs. La méthode sociologique réconcilie et combine des disciplines et des tempéraments qui jusqu'ici semblaient

s'exclure. Cette collaboration même est un signe des temps. Souhaitons pour le progrès de nos études qu'elle continue, comme par le passé, à produire des fruits nombreux et savoureux.

ROBERT HERTZ.

FRANK BYRON JEVONS. — **An introduction to the study of comparative religion.** 1 vol. in-8, de XXV-283 pages. — New-York, Macmillan, 1908.

M. F. B. Jevons a écrit en 1896 une *Introduction à l'histoire de la religion* que les lecteurs de la *Revue* connaissent bien, au moins par les importants articles critiques que Léon Marillier lui a consacrés[1]. Douze ans plus tard, M. Jevons publie une série de conférences qu'il a faites en Amérique, au Séminaire théologique de Hartford, devant de futurs missionnaires[2] ; et c'est une *Introduction à l'étude comparative de la religion* qu'il nous offre.

La différence des titres nous avertit que cette seconde *Introduction* n'est pas simplement une édition populaire et abrégée de la première : c'est dans un domaine nouveau que l'auteur prétend nous « introduire ». *L'histoire de la religion* est, selon lui, une science pure ; elle n'a à connaître que des faits et de leur enchaînement chronologique ; elle ne peut se permettre aucun jugement. La *Comparative Religion*, elle, est une science appliquée ; elle utilise pour l'action les données que lui fournit l'histoire et, comme il n'y a pas d'action qui n'implique un jugement de valeur, une préférence, elle peut et doit juger les réalités religieuses que l'historien lui soumet. La discipline que M. Jevons institue a donc un double objet : par la « comparaison » des diverses religions, elle prouve le caractère unique et final du christianisme ; d'autre part, en montrant sous son vrai jour la vie mentale et religieuse des primitifs, elle indique au missionnaire les obstacles et les conditions favorables que rencontrera son enseignement.

Singulière façon d'entendre la science comparée des religions ! Pour

1) *R. H. R.* (1897), XXXVI, p. 208 sqq., p. 321 sqq. ; (1898), XXXVII, p. 204 sqq. et 315 sqq.

2) Les cours suivants seront, paraît-il, également publiés et formeront la collection *The Hartford-Lamson Lectures on the religions of the world*.

nous, nous n'acceptons ni cette place étroite et humiliée faite à la « science pure », ni ce rôle magnifique et souverain qu'on attribue à la « science appliquée ». Qu'un théologien, parlant à des missionnaires, tire tout le parti qu'il veut et qu'il peut des découvertes de la science, qu'il s'en serve pour confirmer ses auditeurs dans leur foi et pour leur enseigner l'art de la conversion, voilà qui est naturel et légitime. Mais décorer du nom de science comparée ou appliquée cette construction hybride et purement subjective, c'est un abus de langage inadmissible ; car — sous le couvert d'une méthodologie positive — cela revient à mettre la science au service de la théologie. D'ailleurs, il n'y a point entre les deux *Introductions* autant de différence que l'auteur lui-même le pense. M. Jevons est resté le même ; et, en dépit des étiquettes diverses, c'est dans le même esprit qu'il aborde une même réalité. Mais, tandis qu'en 1896 il écrivait pour le public scientifique, en 1908, il s'adresse à des missionnaires ; et ces préoccupations théologiques, que Léon Marillier signalait déjà dans la première *Introduction*, mais qui y restaient à l'arrière-plan, discrètes et voilées, se montrent cette fois au grand jour, en toute bonne conscience, sans aucune réserve.

Nous n'entreprendrons pas d'exposer dans le détail les thèses que M. Jevons soutient dans ce petit livre, d'une manière forcément un peu sommaire et tranchante. Du point de vue à la fois apologétique et pédagogique qu'il a choisi, il examine successivement les principales institutions religieuses des primitifs : croyances concernant les morts, magie, « fétichisme »[1], prière, sacrifice, moralité (conçue comme partie intégrante de la religion). Il ne semble pas d'ailleurs que l'auteur ait apporté des modifications graves au système qu'il exposait naguère. Notons pourtant que le totémisme n'occupe plus la position centrale et dominante que M. Jevons lui faisait dans sa première *Introduction*.

La polémique n'est pas étrangère à cet ouvrage : c'est qu'avant de songer à tirer de la science les « applications » qu'elle comporte, il importe d'en rectifier l'esprit et les conclusions. On devine quels adversaires M. Jevons a en vue : ce sont surtout ces anthropologues anglais, M. Frazer en particulier, qui considèrent la religion comme le

1) Quand se décidera-t-on à bannir complètement de la science ce terme malencontreux qui ne répond à aucune classe naturelle (ethnique ou logique) de faits religieux ? Pour M. Jevons, le fétichisme n'est qu'une espèce de magie, le « culte du fétiche » est essentiellement privé, clandestin, anti-social ; comme s'il n'y avait pas de « fétiches » du clan et de la tribu, matière d'un culte parfaitement officiel et collectif.

produit tardif et dérivé d'une évolution qui aurait eu son point de départ dans la magie ou le « fétichisme ». Pour M. Jevons, — et sa critique nous paraît en grande partie fondée, — c'est là une théorie insoutenable : la magie et le « fétichisme » sont, par certains côtés, le contraire de la religion, ils n'en sauraient donc être la souche. Et l'auteur s'attache à prouver que chez les peuples les plus primitifs il existe des phénomènes proprement religieux, de véritables prières, d'authentiques sacrifices, c'est-à-dire un ensemble de rites par lesquels l'homme s'efforce de communier avec son dieu; M. Jevons n'apporte aucune preuve nouvelle à l'appui d'une thèse que M. Frazer, entre autres, a victorieusement combattue. Ainsi, ces deux théories opposées se ruinent l'une l'autre sans parvenir à s'imposer : cela tient à ce que les adversaires partent d'une même définition de la religion, ils ne peuvent concevoir celle-ci que selon le modèle chrétien. Cette définition initiale, inspirée par des préoccupations extra-scientifiques, vicie toute la recherche; la question, dans les termes où elle est posée, ne comporte pas de solution positive; elle s'aplanit au contraire d'elle-même, si l'on cesse d'imposer aux faits primitifs les cadres de nos conceptions actuelles et de nos préjugés. Il apparaît alors, en effet, que ce qui est primitif, c'est un complexus magico-religieux dont la religion et la magie — sous la forme spécialisée que nous leur connaissons — sont toutes deux dérivées.

La tentative faite par M. Jevons pour unir étroitement, sous des vocables nouveaux, la science des religions et la théologie doit donc être considérée comme manquée : je ne sais pas si la foi a beaucoup à gagner à cette intimité, mais à coup sûr la science a tout à y perdre.

Robert Hertz.

E. Doutté. — **Magie et religion dans l'Afrique du Nord.** Un vol. gr. in-8° de 617 pages. — Alger, A. Jourdan, 1909.

C'est le second grand ouvrage d'un caractère encyclopédique que publie E. Doutté; le premier, dont nous avons rendu compte ici même, était « Merrakèch ».

L'étude magistrale que l'auteur vient de consacrer à la magie et à la religion dans l'Afrique du nord, et plus spécialement au Maroc et en Algérie, est d'un intérêt extraordinaire non seulement pour tous ceux

qu'attirent les questions religieuses et philosophiques, mais pour quiconque désire pénétrer dans la société musulmane du Maghreb. L'auteur y aborde, en effet, les grands problèmes religieux et sociaux qui se posent à toute société humaine; il les analyse, les examine avec le plus grand soin, et, bien que spectateur en quelque sorte désintéressé au point de vue purement religieux, prend position.

L'auteur nous avertit que ce livre est né d'un cours. C'est bien un cours en effet, tant les digressions y sont nombreuses, tant il y est traité de sujets n'étant apparentés que de loin avec ceux indiqués d'une manière précise par le titre. Nous nous garderons de nous en plaindre. Ce procédé ne fait qu'enrichir un monde d'observations déjà fort riche. Ajoutez à cela des notes très nombreuses témoignant d'une érudition très étendue.

Il est impossible de présenter l'analyse d'un ouvrage d'un contenu aussi complexe. Nous sommes contraint de nous borner à signaler quelques points plus particulièrement intéressants, avant d'en arriver à l'examen des idées générales qui ressortent de ce grand travail de folk-lore musulman.

Dans l'Introduction, l'auteur se livre à des considérations d'ordre général sur l'Islam, son développement, ses déformations. Il affirme que le Maroc nous offre le type de la civilisation musulmane bien équilibrée et stable; je pense que l'auteur veut parler du Maroc d'autrefois, au temps où la civilisation en était brillante, car le Maroc d'aujourd'hui est dans un tel état d'anarchie et de décomposition qu'il est difficile d'y voir un exemple de la civilisation islamique la plus pure.

Passons rapidement en revue les divers chapitres de l'ouvrage.

I. Magiciens et devins. — L'auteur fait plusieurs observations intéressantes : chez les Berbères et chez les anciens Arabes, ce sont surtout les femmes qui sont magiciennes. La médecine est fille de la magie. L'auteur insiste sur le caractère magique du forgeron. Il établi un rapprochement entre les Zkâra[1] et les Tziganes (Zingari).

II. Les rites magiques.

III. Les incantations, ou rites oraux. — L'auteur relève la parenté de la démonologie musulmane avec le gnosticisme.

IV. Les talismans ou rites figurés. — L'auteur s'étend beaucoup sur le sujet des amulettes. Les dessins de ces amulettes dont il reproduit

1) Voy. l'article que nous avons publié sur ce sujet dans cette *Revue*, en 1905.

un grand nombre, sont formés de mots spéciaux, parfois même incompréhensibles, ou de simples lettres, disposées en rectangles et en polygones, et s'appellent *djedouel* (tableau). Il donne de multiples et fort curieux détails sur les *djedouel*, sur des procédés analogues à la *guematria* juive, etc.

V. Les fins pratiques de la magie. — La magie a comme fin essentielle de servir à se préserver des maladies, qui sont toutes causées par les djinns. Dans les recettes *contre* l'amour, nous relevons une formule intéressante, parce qu'elle peut fixer le sens d'une parole identique prononcée par Jésus dans les Évangiles. « Ceci est le cœur d'un tel, près de ta tête, est-il dit dans une formule rituelle d'oubli; jusqu'à ce qu'un chameau puisse passer par le trou d'une aiguille » ; c'est-à-dire : « que le cœur reste dans cette tombe de l'oubli à tout jamais ». La magie a beaucoup d'autres fins pratiques et ses applications embrassent tout le domaine de l'utile, en sorte que l'auteur la définit : « une forme primitive de la technique ».

VI. Magie, science et religion. — C'est le chapitre le plus important; nous reviendrons plus loin sur plusieurs des idées qui y sont énoncées. L'auteur y parle de la magie démoniaque, de la magie sympathique (la loi de sympathie réduit la magie à l'application de la loi de l'association des idées, soit par ressemblance, soit par contiguïté), du mauvais œil (dont l'origine est l'envie), de la main symbole préservatif du mauvais œil, de la sorcellerie, etc.

VII. La divination inductive.

VIII. La divination intuitive.

IX. Les forces sacrées et leur transmission. — L'auteur parle avec des détails pleins d'intérêt des tas de pierres sacrés appelés *redjem* ou *kerkour*, de la *baraka* ou influence heureuse du marabout sur tout ce qui l'entoure, etc.

X. Le sacrifice. — Le sacrifice d'une victime a pour objet de mettre en relation le sacrifiant avec la divinité. L'auteur s'étend sur les rites de purification qui préparent et précèdent le sacrifice.

XI. Les débris de l'antique magie : le carnaval. — Chapitre d'un très grand intérêt sur le carnaval en général et sur le carnaval maghrébin en particulier. L'auteur fait la théorie générale du carnaval (rite agraire, sacrifice du dieu et résurrection du dieu); puis il expose que les divers carnavals maghrébins sont célébrés, en principe, au printemps (transférés plus tard aux fêtes musulmanes, plus spécialement à la 'Achoûrâ), saison de la plupart des rites agraires : il s'agit de tuer l'esprit de la

végétation de l'an passé et de ressusciter le nouveau, autrement dit de revivifier la force sacrée qui donne la vie à la nature. L'auteur parle également dans ce chapitre des origines du théâtre persan.

XII. Les débris de l'antique magie : fêtes saisonnières et rites naturistes. — Rites sexuels, prostitution sacrée, etc.

Dans la Conclusion, l'auteur résume les idées générales de son travail, en particulier celles qu'il a formulées dans son chapitre VI. Les voici en peu de mots.

La magie est à la base de la religion ; elle renferme en elle toute une philosophie du sentiment et de la volonté d'où sortira la religion. La magie a aussi un caractère dramatique, et c'est d'elle aussi que sortira le drame (le drame religieux persan)[1].

La religion est principalement théiste, ce qui veut dire qu'elle tend à personnifier le sacré, ce sacré que l'auteur considère comme du désir ou de la crainte extérieure : Dieu est du divin rationnalisé. L'auteur se pose même la question de savoir si le désir qui monte vers Dieu est vraiment différent de Dieu, et il en arrive à cette affirmation de principe : de ce désir, que le primitif a cru être une des forces de l'univers et d'où il a fait sortir tout son panthéon, le musulman a fait Allâh, l'être parfait auquel il s'abandonne.

Il y aurait beaucoup à dire et à discuter sur ces théories. Je suis d'accord avec l'auteur, en ce sens que je considère la magie comme l'une des formes inférieures de la religion (non pas comme la forme unique d'où la religion est sortie). Mais j'estime que l'auteur juge de la religion à un point de vue tout à fait extérieur, et qu'il ne tient pas compte d'un fait psychologique d'ordre général, qui est à la base de toutes les manifestations religieuses, depuis l'animisme le plus grossier jusqu'à la religion le plus spiritualiste, à savoir le sentiment religieux.

E. Montet.

1) Voy. l'article que nous avons publié dans cette Revue en 1886.

I. E. Neustadt. — **De Jove Cretico**, in-8, 59 p. Diss. inaug. de la Faculté de Berlin, 1906-7.

II. Wolf Aly. — **Der Kretische Appollonkult**, in-8, 58 p. — Leipzig, 1908, 2 pl.

III. Alessandro della Seta. — **La Sfinge di Hagia Triada**, 20 p. in-8 et 2 pl., extrait des *Rendiconti d. Accad. dei Lincei*, 1907, et **La Conchiglia di Phaistos**, extrait du même recueil, 50 p., 1908, 1 planche.

IV. Fr. von Duhn. — **Der Sarkophag aus Hagia Triada**, extrait de l'*Archiv für Religionswissenschaft*, 1909, in-8, 34 p., 3 pl.

V. A. B. Cook. — **Cretan axe-cult outside Crete**, extrait des *Transactions* du Congrès international des religions d'Oxford, II, 1908, 12 p. in-8°.

VI. E. Assmann. — **Zur Vorgeschichte von Kreta**, extrait du *Philologus*, 1908, 40 p. in-8.

I. Le titre de la dissertation de M. Neustadt ne répond guère à son contenu. Il n'y est que peu traité *De Jove Cretico*. Mais quelques documents relatifs aux trois nourrices que la légende lui prête en Crète, Adrasteia, Amaltheia, Mélissa, y sont soumis à une étude un peu trop hâtive et trop fertile en digressions, mais pleine d'aperçus ingénieux et de rapprochements intéressants.

1) *De Adrastea*. Après avoir montré que notre principale source, la pseudo-théogonie d'Orphée, ne remonte pas au vi^e siècle, comme on le répète d'après Kern, mais à peine au iiie, M. N., en s'appuyant sur le rôle d'Adrastos dans la légende d'Atys et sur la fréquence de ce nom en Phrygie et en Carie (notamment les fêtes *Adrasteia* d'Attouda), cherche à prouver qu'Adrasteia est une divinité d'origine phrygienne, hypostase de la *Mater Idaia* et transportée seulement en Crète grâce à la confusion entre les deux Ida. Sa légende ne présenterait aucun trait crétois; on s'est borné à la rattacher à la mythologie de l'île en lui donnant pour père Mélisseus. Mais la vraie fille de Mélisseus est Mélissa, la déesse abeille. Dès l'époque d'Eschyle, les Orphiques s'étaient emparés du nom d'Adrastée pour en faire, par une étymologie savante, la personnification de la Fatalité.

2) *De Amalthea*. M. N. s'appuie ici sur des fragments des *Cretica* attribués à Epiménide. Il y voit une compilation alexandrine. Quant à la chèvre Amaltheia, elle rentre dans la série des esprits de la moisson conçus sous la forme du « Kornbock », si bien étudiés par Mannhardt. On le remplace souvent par un « Bockshorn » jeté dans le feu qui doit assurer la fécondité des champs; c'est ainsi, et par l'idée des « Wunschding » qu'on retrouve dans tous les folk-lores (sac de Fortunatus, etc.), que la corne d'Amalthée est devenue la corne de fécondité. Mais c'est à tort que M. N. invoque à l'appui (d'après von Duhn, *Archiv f. Relwiss.*, VII, 269) la corne qui serait offerte au défunt dans le sarcophage de Hagia Triada; la publication de ce précieux monument par Pariheni a montré qu'il s'agit d'une barque. Très curieux sont les rapprochements entre la légende de l'Aigokérôs et certains sceaux de Zakro représentant un homme à tête de cervidé, entre la statue d'Ariane couronnée de fleurs autour de laquelle des danses avaient lieu annuellement et certains monuments crétois qui représentent des femmes dansant devant un arbre, entre les fêtes actuelles du carnaval à Scyros où M. Dawkins a vu encore le roi de Mai costumé en jeune fille et la légende de Thésée à Scyros chez les filles de Lykomède etc. D'après Assmann (*Philol.*, 1908, 181) Amaltheia ne serait que l'adaptation grecque d'une *Ameleath* phénicienne, interprétation qui ne tient pas devant celle de M. N.

3) *De Melissa dea*. Mélissa, d'après la légende, était une princesse crétoise qui aurait nourri Zeus de miel pendant qu'Amaltheia l'abreuvait de lait de chèvre. Elle serait la première prêtresse de la *Magna Mater, unde adhuc ejusdem Matris antistites Melissae nuncupantur* (Lactance, *Div. inst.*, 1, 22). Où se trouvait ce culte dont les prêtresses s'appelaient « abeilles »? Sur des monnaies d'Éphèse[1], l'abeille paraît comme symbole de sa déesse; des plaquettes d'or montrant une divinité dont le haut du corps est celui d'une Artémis Persique, la partie inférieure et les ailes celles d'une abeille, ont été trouvées à Kamiros, Théra, Mélos, Délos; le titre des prêtres de l'Artémis d'Éphèse, *Essên*, n'était que le nom que portait le bourdon, « le roi des abeilles »; leur fonction spéciale est de nourrir la déesse. A Milet, on paraît avoir adoré une déesse semblable dont le nom indigène Κιθωνή, fut assimilé par les Grecs à Χιτώνη; la tradition représente les Néléides qui fondèrent Milet guidés

1) Plusieurs abeilles en or ont été trouvées dans l'Artémision du VIIe s. Cf. Hogarth, *The archaic Artemisia*, 1908, pl. III-IV. M. N. ne paraît pas connaître le travail d'A. B. Cook sur l'abeille dans la mythologie grecque, *Journ. Hell. Stud.*, 1895, 12.

ou par *Chitônè* ou par une abeille (ou par une Muse à voix douce comme le miel); *Chitônè* est un des vocables de l'Artémis Braurônia, parce qu'on lui consacrait les robes des femmes mortes en couches dont elle devenait ainsi, dans l'autre monde, la protectrice spéciale. Or, on connaît la légende de Périandre, tyran de Corinthe : ayant tué sa femme enceinte, il est poursuivi la nuit par un spectre qui se plaint seulement d'être glacé aux enfers ; l'oracle thesprote lui en apprend la cause : on a oublié de brûler avec la morte ses vêtements et le tyran ordonne aussitôt de consumer en son honneur les vêtements de toutes les femmes de Corinthe. La femme de Périandre est connue sous deux noms : *Mélissa* ou *Lusidé* et elle serait originaire d'Épidaure (appelée aussi Mélissia) où l'on connaît une Artémis *Lusaia*. Toute la légende n'a sans doute pas d'autre objet que d'expliquer pourquoi, à Corinthe, les femmes brûlaient leur chitôn en invoquant « l'Abeille » ou « la Délivreuse ». Servius (*ad Æn.*, 430) nous a conservé une légende où le culte de Déméter était institué à l'Isthme par une prêtresse nommée *Mélissa* que les femmes du pays finissaient par mettre en pièces ; de son corps ainsi déchiré naissait un essaim d'abeilles. A Éleusis enfin, des prêtresses portaient le nom de *Mélissai*. Par divers arguments, notamment en invoquant la terminaison en *issos*, M. N., cherche à établir que, à Éleusis, à Corinthe, à Milet, à Éphèse[1], le culte d'une déesse « abeille » est originaire de Crète ; la présence d'une abeille sur le revers d'une monnaie de Praisos dont l'avers présente une tête de Déméter incline à voir dans cette ville le centre primitif du culte de l'abeille. — Si l'on doit se défier de conclusions aussi hâtives pour la question d'origine — en s'appuyant sur la légende d'Aristée et des abeilles que M. N. laisse de côté, on a pu parler d'origine sémitique (cf. Maass, *Griechen und Semiten auf d. Isthmus*, p. 46) ou égypto-libyenne (cf. Lefébure, *Sphinx*, 1908) — l'existence d'une divinité-abeille dans la Crète primitive n'en reste pas moins établie. M. N. eût même pu ajouter aux monnaies de Praisos, dans l'Est de la Crète, celles d'Hyrtakina dans l'Ouest (Svoronos, *Numismatique de la*

1) On a trouvé à Éphèse toute une série de tessères portant sur l'avers un cerf, sur le revers une abeille avec cette légende Κηρύλας δὸς πρὸς πάλυριν. Eckhel y voyait les réclames d'un apothicaire recommandant une drogue faite de cire contre une maladie appelée *palyris*; Head (*cf. Athenaeum*, 1909, *p.* 20) un charme d'éleveurs pour rappeler les abeilles vers la ruche que désignerait *palyris*. Quel que soit le sens de ce mot, ne faut-il pas remarquer surtout l'association des deux animaux divins, la chèvre et l'abeille, qui, sous les noms d'Amaltheia et de Mélissa, sont censés avoir nourri Zeus ?

Crète, pl. 18 et 28). En comparant les abeilles qui y sont gravées avec les soi-disant papillons des rondelles d'or trouvées à l'acropole de Mycènes, il est impossible de ne pas être frappé par l'analogie qu'ils présentent. On sait que, sur 700 rondelles trouvées dans la tombe III, 158 (2 très grandes, 56 moyennes, 99 petites, 1 découpée) porte cet insecte au repoussé ; les autres présentent surtout des feuilles et des cercles, des spirales, des rosaces, plus rarement (25) le polype. Ornant les cercueils (comme M. Stais l'a montré, Ἐφημ. ἀρχ., 1907, 31) il est impossible que les motifs qu'ils portent n'aient pas eu une valeur religieuse. Comme le culte du polype, celui de l'abeille à cette époque n'est pas douteux ; rien, au contraire, n'autorise à parler dès lors de la conception de l'âme-papillon qui apparaît dans le mythe hellénistique de Psyché. J'inclinerai donc à reconnaître des abeilles et non des papillons dans les rondelles de la tombe de Mycènes et dans celles de la *tholos* de Vaphio (Ἐφ. ἀρχ., 1906, pl. XIV). Il en serait de même du grand hyménoptère ciselé sur la bipenne de Phaestos (Mosso, *Le armi le piu antiche*, 1908) et de nombreuses pierres gravées égéennes et libyennes (Pernier, *Ausonia*, 1909, p. 284) ce qui confirmerait l'origine libyenne de l'abeille et de son culte qui ressort déjà du Mythe d'Aristée.

II. M. W. Aly, dans une « étude préparatoire à une analyse des cultes crétois » a réuni tous les documents relatifs au culte d'Apollon en Crète. Il a apporté beaucoup de soin dans ses recherches ; mais la façon dont il les expose manque trop souvent de clarté. J'essaierai ici moins de le suivre que de mettre en lumière les principaux résultats qui se dégagent de son étude. Parmi les Apollons importés en Crète, le dernier arrivé et, par suite, le plus célèbre à l'époque classique est Apollon *Pythios*. Il avait le centre de son culte au Pythion de Gortyne, grand sanctuaire remontant au VIIe siècle, qu'ont dégagé les fouilles italiennes (*Monumenti ant.*, XVIII, 2). Il se composait uniquement d'une *cella* plus large que longue, ce qui montre que le temple dérivait en Crète de la salle royale qui affectait cette disposition, comme, en Grèce, le temple le plus ancien, l'Héraïon d'Olympie, reproduit le *mégaron*, plus long que large. A Drèros, Hiérapytna, Priansos, Lyttos[1], Praisos, Latô, Itanos, Apollon Pythios apparaît dans les serments qui garantissent les traités ; mais cela ne saurait prouver un culte spécial du dieu dans chacune de ces villes. Sous le vocable de *Dékatophoros*, intimement lié

1) Je l'ajoute d'après la nouvelle inscription de l'an 249, *Mon. antichi*, 1907-8, 369, 22.

à celui de Pythios, on lui connaît par contre deux temples, à Hièrapytna et à Apollonia près Knossos.

A cet Apollon achéo-ionien qui, s'il n'est pas venu de Delphes, s'est, du moins, développé sous son influence s'opposent, les Apollons *Karneios* et *Amyklaios*. Bien qu'antérieurs à l'arrivée des Doriens en Laconie sous leurs noms primitifs de Karnos et d'Amyklas, ils devinrent, une fois absorbés par Apollon, les grands dieux des Lacédémoniens. Le culte de Karneios n'est attesté en Crète que par le mois de ce nom qu'on connaît à Knossos et à Gortyne; *Dromaios* étant à Sparte une des épithètes de Karneios, on peut rapprocher le mois de ce nom dans le calendrier de Priansos. Pour *Amyklaios*, Gortyne donnait ce nom à un mois, et un de ses ports, dans le golfe de Matala, s'appelait Amyklaion. M. A. remarque ingénieusement que, lorsque Homère, racontant le naufrage des vaisseaux de Ménélas près de Phaistos, note que leurs matelots purent se sauver à terre, les auditeurs devaient y voir une allusion à la fondation d'Amyklaion par le roi de Sparte au frère duquel on prêtait celle de Lappa. D'après une tradition recueillie par Plutarque et par Konon, ce seraient des Amykléens venus de Lemnos qui, sous la conduite de Pollis et de Delphos, auraient colonisé d'abord Mélos, puis Gortyne et Lyttos. Cette tradition est comme la contrepartie de la légende fameuse qui fait fonder le sanctuaire de Delphes par des gens de Knossos guidés par un dauphin. Le culte du dauphin étant plus probable dans la maritime Crète qu'en Phocide, M. A. pencherait pour l'origine crétoise du culte delphien. Le Delphidion paraît avoir été le principal sanctuaire de Knossos; la légende de Delphos permet de supposer à Gortyne et à Lyttos l'existence de temples du même dieu; à Olous, on connaît un mois Delphinios; à Dréros, Apollon est adoré sous ce vocable et il est probable que c'est de son port de Milatos que le culte de Delphinios a été porté à Milet. Après avoir suivi dans le reste du monde grec la répartition du culte du dieu sous son double vocable de Delphidios et de Delphinios, il paraît difficile à M. A. que la Crète soit l'unique centre de dispersion et il se demande, si le nom de Delphes, qu'une tradition dérive du dragon Delphys ou Delphyné qui y aurait eu son antre, ne doit pas être plutôt rapproché des nombreux noms comme Delphousia, Thelpousa, Telphousa, Tilphôsion[1] qu'on trouve presque partout attachés à ce culte de Gaia qui aurait précédé à Delphes celui d'Apollon. Comme les Del-

1) Un Ἱερὸν τᾶς Θελφούσας est mentionné dans une inscription crétoise d'Ini Pediada, probablement l'antique Arkadia, *Monum. ant.*, 1907-8, p. 380.

phiens s'appelaient eux-mêmes Δαλφοί et étaient appelés Βελφοί par les Béotiens et les Thessaliens, on peut y voir aussi une tribu de ce nom amenée par l'invasion dorienne auprès d'un antique oracle de Gaia ; l'Apollon dorien qu'ils installent à sa place n'aurait eu aucun rapport d'origine avec le dieu-dauphin de la Crète. Seule, l'importance prise par le dieu de Delphes aurait amené à considérer tous les *Delphinia* ainsi que tous les *Pythia* comme ses succursales. En Crète, au moins dans les villes maritimes comme Knossos, Milatos et Olous, Apollon Delphinios n'a fait que succéder au dieu-dauphin.

Il existe un autre lien entre l'Apollon de Delphes et la Crète qui montre de même le dieu dorien se substituant en Crète aux vieux dieux du totémisme minoen. Souillé par le meurtre de Python, Apollon serait allé en Crète se faire purifier par le devin Karmanor[1] dont le fils Chrysothémis aurait été le premier vainqueur aux concours musicaux de Delphes. On sait que la musique apollinienne paraît avoir eu à l'origine une valeur avant tout kathartique et qu'un joueur de lyre, habillé en femme comme l'Apollon citharède, apparaît sur le sarcophage de H. Triada. Ancêtre de Karmè et de Britomartis, Karmanor est le dieu primitif de Tarrha, dans la Crète occidentale, où sa place fut prise plus tard par un Apollon Tarrhaios. Tarrhaios passait pour le père de l'éponyme de Lappa et Tarrha était étroitement liée avec Elyros. Or, les Élyriens avaient élevé à Delphes un ex-voto de bronze représentant une chèvre nourrissant de son lait deux enfants en bas âge, Phylakidès et Philandros. Ces héros locaux seraient nés à Tarrha, dans la maison de Karmanor, quand Apollon y eut surpris la nymphe Akakallis. Comme Amaltheia dans la région de l'Ida et Diktynna dans celle du Diktè, Akakallis est évidemment un des noms de la déesse-chèvre. Quant au thème de la légende on sait qu'on ne le retrouve pas seulement en Crète sur l'Ida et sur le Diktè : l'archer Kydôn, sur les monnaies de Kydônia, a un chien à côté de lui (rapprochez le guerrier au chien de la gemme *Annual British School*, IX, p. 38) ; aussi est-ce lui qu'il faut sans doute reconnaître dans l'enfant nourri par une chienne qu'on rencontre sur d'autres monnaies de la même ville ; sur un sceau du palais de Knossos, Evans (*Journ. Hell. Stud.*, XXI, 129) reconnaît un enfant suçant la mamelle d'une brebis (plutôt une vache) ; à Milatos

1) M. A. cherche en vain l'étymologie de Karmanor. Je le rapprocherai volontiers de Garamas. Ce héros libyen et son frère Amphithémis seraient fils de la déesse crétoise Akakallis d'après Apollonius de Rhodes, IV, 1491.

c'est une louve qui aurait nourri le fils qu'Apollon aurait donné à Akakallis ou à Areia[1]; à Praisos c'est une truie qui passe pour Διὸς τρόφος.

Dans toutes ces légendes, l'introduction d'Apollon est manifestement tardive. Le dieu des Doriens a pris la place d'une vieille divinité indigène. Dieu-loup à Milatos[1], dieu-cerf à Élyros, dieu-taureau peut-être à Knossos, c'est lui dont les légendes classiques ont conservé le souvenir sous le nom de Minotaure ou de Minélaphos et que les monuments montrent aux étapes de son anthropomorphisation. Le dieu qui a encore la tête de cerf sur les sceaux de Zakro porte cette tête à la main sur les monnaies de Tilyssos. Apollon a encore recouvert en Crète le culte d'autres divinités animales comme la souris ou le coq (Apollon Sminthios, Welchanios); d'autre part, la vénération de certaines plantes, le styrax, le buis, s'est perpétuée dans Apollon *Styrakites* et dans Apollon *Arykios* (ou le cervidé nommé *oryx*?). Tous ces dieux de la zoo- ou de la phyto lâtrie primitives avaient sans doute achevé de s'anthropomorphiser quand les Achéens d'abord, puis les Doriens, apportèrent en Crète leur Apollon dont le culte s'était surtout implanté en Thessalie et en Laconie. Il s'y introduisit avec quelques-uns des vocables qu'il avait reçus dans ces régions : *Karneios*, *Amyklaios*, *Dromaios*, *Pythios*. Mais, sauf Apollon Pythios qui dut son succès à la renommée de Delphes et à la prépondérance de Gortyne, le culte d'Apollon ne put se développer en Crète que parce qu'il se superposa partout aux vieilles divinités du totémisme minoen[2].

III. Le monument étudié par M. della Seta dans son 1er mémoire avait déjà été publié par Paribeni dans les *Monumenti dei Lincei*, 1904, fig. 44-5 et dans les *Antiquités crétoises* de G. Karo, I, pl. XXIV. C'est un petit Sphinx en stéatite (long. 0m,13 ; haut. 0m,065) d'un type nouveau. Les pattes de lion sont ramenées sous le corps comme prêtes à bondir, et la figure mafflue regarde vers la gauche avec une expression bénévole très caractéristique. Il est malheureusement difficile de décider si c'est cette expression ou si c'est l'intention du sculpteur de représenter un monstre femelle qui donne au sphinx le caractère féminin qui le fait

1) J'ai déjà signalé dans la *Revue*, 1908, p. 110 (ce qui a échappé à M. A.) que P. Ducati avait essayé de montrer dans la légende de Milatos l'origine de celle de la louve romaine. L'un et l'autre n'ont pas tenu compte de la légende du chien d'or du Zeus crétois volé par Pandaros de Milatos dont les filles sont métamorphosées en chiennes.

2) M. Assmann, dans sa tentative de prouver la prédominance des Phéniciens en Crète, interprète naturellement Tarrha, la patrie du divin Karmanor, par l'hébreu *Tâhar*, purifier, Python, par *pethen*, le serpent Apollon lui-même par l'assyrien *apalu* qui désigne les révélations et prophéties divines.

considérer par M. d. S. comme appartenant au sexe faible. De part et d'autre du visage, laissant libres les oreilles, les cheveux tombent en deux grosses tresses bouclées ; derrière les cheveux, autour du cou, une série de trous carrés étaient destinés, comme les cavités des yeux, à recevoir une incrustation ; les mêmes cavités se retrouvent sur la queue collée au corps et divisent tout le dos de part et d'autre d'une grande cavité cylindrique qui indique que le sphinx était destiné à servir de support. La stéatite incrustée comme matière, l'attitude des jambes, la disposition de la chevelure et l'expression du visage, le trou de support enfin se retrouvent dans trois statuettes chaldéennes : deux taureaux androcéphales et un chien portant le nom du roi Soumou-ilou (Heuzey, *Mon. Piot*, VII, XI, XII). Le nom de ce roi d'Our permet de placer la série des objets semblables à celui qui le porte dans les deux derniers siècles du III[e] millénaire. Dans le trou pratiqué sur le dos du même chien, un petit vase en stéatite était encore fixé ; il a dû servir à contenir un liquide. M. d. S. pense à quelque substance colorante servant à écrire. Ce seraient les plus anciens encriers connus. Tout en ne suivant pas le savant italien dans cette désignation et en préférant y voir des brûle-parfums, le rapprochement fait par lui ne me semble pas contestable. Le sphinx de H. Triada ne ressemble ni au sphinx égyptien ni au sphinx mycénien qui en dériva : cette lionne à tête humaine est unique en son genre ; on ne peut guère la rapprocher que des sphinx d'Euyuk. Comme le taureau androcéphale n'a pris d'ailes qu'en Assyrie, on peut croire qu'il en est de même du sphinx. Celui de H. Triada aurait donc été fabriqué en Chaldée à la même époque que le chien de Soumou-ilou et que les deux taureaux androcéphales. Le Minoen-moyen, dans une couche profonde duquel le sphinx s'est trouvé, remonte au début du II[e] millénaire. On se trouverait donc en présence d'un objet exporté de Chaldée en Crète. C'est dans le monde minoen[1] que se serait formé le type classique du sphinx

1) A côté des sphinx de Mycènes et de Spata, il faut signaler, sur un fragment de fresque de Knossos (Musée de Candie, n° 51) le profil d'un sphinx femelle : corps blanc sur fond bleu ; centre des ailes et chevelure en bleu ; dans les ailes le bleu est cerné de jaune ; le sein est indiqué par un cercle noir avec point rouge en son milieu. La coiffure à aigrette se retrouve sur un sphinx d'ivoire de Knossos (Evans, *Prehistoric Tombs*, p. 64) et sur des intailles à sphinx (Perrot, VI, p. 834, 845, 851). — Pour la persistance des types de taureau barbu et de chien étudiés par M. d. S., voir S. Reinach, *Répertoire de la Statuaire*, II, 823 et Pharmakowsky, *Fouilles d'Olbia* (*Izvestia*, 1906), fig. 91.

au contact de la lionne à tête humaine des Chaldéens et du lion androcéphale des Égyptiens. Sa coiffure, une sorte de diadème avec fermoir d'où s'échappe une aigrette, est tout égéenne et se retrouve notamment chez la porteuse de vases du sarcophage de H. Triada. M. d. S. semble croire que les ailes, qui caractérisent le sphinx classique, viendraient des Assyriens. Mais le monde mycénien venait de s'écrouler définitivement sous l'invasion dorienne quand a commencé l'hégémonie assyrienne. Quand elle s'est étendue sur l'Asie Mineure, elle y a trouvé encore vivaces chez les débris des populations hittites les traditions de la culture mycéno-minoenne et ce serait plutôt parmi ces traditions qu'il faudrait chercher le prototype du sphinx ailé. Si l'on attribue à la grande époque de l'empire hétéen (1700-1500) les sphinx sculptés sur les pieds-droits de la porte monumentale d'Euyuk, il faut admettre que ce type ne s'était pas encore imposé en Asie Mineure : au moins ne voit-on à Euyuk que les membres antérieurs d'un lion dressé, surmontés d'un cou mince garni de colliers et d'une tête que les cheveux encadrent en deux tresses dont les extrémités se recourbent vers l'extérieur[1]. Si cette tête présente une analogie lointaine avec celle du sphinx de H. Triada, elle présente une analogie si étroite avec la tête hathorique telle qu'elle est classique en Égypte que je ne crois pas qu'on puisse ne pas considérer celle d'Euyuk comme inspirée de l'antique fétiche égyptien. Le même fétiche, si fréquemment reproduit sur les amulettes égyptiennes, n'a-t-il pu arriver à H. Triada en même temps que le cachet au nom de la reine Tii, femme d'Aménophis III, et y inspirer à un artiste ce libre mélange du corps de lion du sphinx avec la tête hathorique qui est si bien dans le goût de l'art minoen? Pour mettre en garde contre les conclusions trop vite tirées de pareilles analogies, il n'est pas mauvais de rappeler que, des milliers d'années avant que fût sculptée la première tête hathorique avec ses cheveux, vrais ou faux, tombant en lourdes tresses de part et d'autre de la figure, la même perruque, formant capuche, encadre le visage de la tête de femme trouvée dans les couches magdaléniennes de Brassempouy[2].

1) Th. Macridy-Bey, *La porte des Sphinx a Euyuk* (*Mitt. d. Vorderasiat. Ges.*, 1908). Le sphinx coiffé à l'égyptienne se retrouve sur des reliefs de *pithoi* sub-mycéniens de H. Triada (Rome, Museo Kircheriano, salle XLIV).

2) Je signale ici cette analogie parce qu'elle me paraît importante à joindre à celles que M. Mosso a étudiées entre des figurines féminines d'Égypte, de Crète et de Sicile, toutes légèrement stéatopyges et brachycéphales et remontant à l'époque néolithique, *Memorie della Accad. della Scienze di Torino*, 1908, 375.

Dans son second mémoire M. della Seta revient à cette question des origines chaldéennes à propos d'une pièce unique trouvée à Phaistos en 1901 : un grand coquillage montrant, en relief peu accentué, quatre personnages de profil marchant à la file vers la droite. Ils portent la jambe droite en avant et s'appuient de la main droite sur un grand bâton ; ils sont vêtus d'une tunique qui paraît descendre, d'une pièce, des épaules au dessous des genoux, serrée à la taille par une ceinture dont les extrémités tombent sur le devant de la tunique à des longueurs différentes. Sur ce corps tout humain ils portent des têtes animales ; la 1re (en partant de la droite) est une tête d'oiseau à bec assez puissant, la 2e une tête de bœuf, la 3e une tête de sanglier, la 4e peut être une tête de chien (assez semblable à celle d'Anubis). Dans tout le domaine des découvertes mycéniennes on ne trouve à rapprocher de ce type de démon à tête d'animal marchant de façon toute humaine que quatre pièces : une empreinte de Knossos (*Annual*, VII, 18, 7 *a*), une de Zakro (*J. H. S.*, 1902, 77, 4), une de H. Triada (*Mon. dei Lincei*, 1903, 39), un anneau d'or de Phaistos (*ibid.*, 1904, 585). Encore, sur ces pièces, le démon n'est-il pas long vêtu et ne marche-t-il pas de même ; différences qui se retrouvent dans quelques autres démons mycéniens à tête d'animal publiés dans le grand article de Cook.

On sait que la majeure partie des monuments sur lesquels le savant anglais s'appuie pour parler du *mycenian animal worship* sont empruntés à l'ample série des sceaux trouvés à Zakro dans la Crète orientale, et sur des pièces similaires : à côté du Minotaure qu'on y retrouve fréquemment, M. Cook a cru pouvoir établir l'existence d'un *minélaphos*, d'une déesse-lionne, d'une dame aigle, etc. Mais M. della Seta conteste que ces documents puissent nous renseigner sur la religion des Minoens : par la variété des types, par la fantaisie avec laquelle chacune de ces variétés est diversifiée, par les positions extraordinaires dans lesquelles ils sont figurés, ces monstres paraissent à M. d. S. être sans valeur religieuse propre ; tout au plus auraient-ils eu un caractère apotropaïque. Pour distinguer entre eux les sceaux pourvus de ce caractère que réclamaient les propriétaires minoens, les artistes contemporains étaient amenés à diversifier à l'infini, par des modifications de détail chaque type de démon animal ; le type primitif était héraldique en ce sens qu'il était dominé par la recherche de la symétrie. M. d. S. a raison de voir dans ces sceaux l'origine des « armoiries » ; l'aigle à deux têtes des sceaux chaldéens a passé, par les Achéménides et les Seldjoukides, dans plusieurs armoiries impériales ; c'est aux sceaux des

rois de Mycènes qu'ont été empruntés les lions affrontés sur la porte de leur cité. D'autre part, il est certain que le costume et l'attitude des démons du coquillage les rapprochent de certains monuments chaldéens. M. de S. croit pouvoir considérer comme emprunté de même aux Chaldéens : l'autel à degrés (et le griffon notamment sur le sarcophage de H. Triada), le croissant lunaire de Sin et le disque étoilé d'Ishtar sur un anneau d'or de Mycènes, le serpent, le scorpion et l'étoile sur un bijou d'H. Triada, même l'oiseau sur le pilier qui reparaîtrait comme symbole de la déesse Aruru sur des *koudourrous* chaldéens. D'autres analogies, que M. d. S. eût pu reprendre, ont été signalées par le P. Lagrange[1] : bipennes dans les tablettes proto-élamites, minotaures dans un champ semé de croix sur des cylindres élamites, taureau accroupi sur le dos duquel se dressent les branches divergentes et ondulées d'un foudre sur des *koudourrous* de Suse, croix, svastikas et étoiles sur la poterie de Moussian ; de frappantes similitudes entre la poterie élamite et la poterie minoenne ont été mises en lumière par M. de Morgan (*Revue de l'Éc. d'Anthrop.*, 1907, 401). Il est vrai que l'Égypte connaît aussi une poterie semblable à l'époque primitive et le type du minotaure à une époque tardive. Pour le coquillage, bien plus que pour le sphinx, je serai disposé à admettre l'idée d'une importation — ou d'une imitation chaldéenne. Mais, bien des théories que M. d. S. esquisse en passant ne me paraissent pas acceptables. Je ne puis qu'en relever une ici : la religion minoenne aurait un caractère moins matériel, plus élevé, parce que, alors que l'art fournissait amplement aux Crétois les moyens de représenter la divinité, ils ont préféré à une figuration iconique l'emploi de symboles, tels que la double hache ou le bouclier bilobé. Je répondrai que ces symboles appartiennent à une période où la divinité non encore anthropomorphisée n'était conçue que sous les espèces de fétiches zoomorphes, phytomorphes, lithomorphes ou skeuomorphes. Par la force des traditions religieuses l'usage de ces fétiches est resté dominant même lorsque la divinité fut représentée sous forme humaine ; de la phase intermédiaire du polydémonisme dériverait, je crois, l'usage de figurer le dieu comme un petit génie ailé sortant de l'arbre ou du bouclier ou voletant dans le ciel. Quant à la « bayadère de Berlin » ou à la « charmeuse de

1) Lagrange, *La Crète ancienne*, p. 80, 85. Comme argument en faveur de l'origine étrangère du culte du taureau, on a fait valoir que, d'après M. Evans (*Journ. Hell. Stud.*, 1901, 152), le bœuf ne se rencontrerait pas en Crète dans les couches les plus anciennes. Cette remarque n'est plus exacte.

serpents » de Knossos, je ne les regarde pas comme des déesses, mais comme des prêtresses. En admettant même avec M. d. S. que ce soient des déesses, il ne me paraît pas douteux qu'à la période totémique, dont les légendes du Minotaure et de Pasiphaé, de Diktynna et d'Amaltheia ont conservé le souvenir, c'est à une déesse-serpent comme à une déesse-lionne, à une déesse-chèvre comme à une déesse-vache que s'adressaient les hommages des Crétois[1]. — M. de S. qui ne prononce pas le mot de totémisme pour la religion minoenne où il joue pourtant un si grand rôle n'en tient pas compte davantage dans son aperçu sur les dieux thériomorphes de l'Égypte qu'il oppose assez artificiellement à ceux de la Crète. On ne saurait discuter une théorie d'après laquelle « la concezione egizia della divinità, essa non è che un imbestiamento della figura umana ». Quant à l'hypothèse que la réforme religieuse d'Aménophis IV est due, comme sa réforme artistique, aux influences égéennes, elle serait séduisante si elle pouvait s'appuyer sur le moindre monument. Mais, tant qu'on ne pourra arguer en sa faveur que de la tendance « spiritualiste et symbolique » qui caractériserait à la fois le culte du soleil introduit par Aménophis IV et la religion minoenne, on ne saurait la discuter sérieusement. Le jour où l'on trouvera quelque analogie entre elles, il faudra, d'ailleurs, se demander si elles ne la doivent pas à la commune influence de la Syrie dont on commence seulement à entrevoir l'action. Derrière la Syrie, se posera de nouveau toute la question des influences chaldéo-élamites dans le monde égéen ; M. d. S. a eu le mérite de l'aborder.

IV. — Les lecteurs de la *Revue* connaissent, par l'étude de M. Dussaud (1908, II, 365), le monument déjà célèbre que M. Paribeni a publié en 1908. Ce « sarcophage peint de Haghia Triada » présente un tel intérêt au point de vue de l'histoire religieuse que M. v. Duhn, qui avait déjà pu en donner une idée en 1904 dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, n'a pas manqué d'en reprendre l'examen dans le même recueil. De son interprétation très originale j'indiquerai seulement ce qui s'écarte de celle de M. Paribeni que j'ai analysée dans la *Revue archéologique* de 1908 en donnant des dessins au trait auxquels on pourra se reporter[2].

1) On peut, d'ailleurs, se demander s'il ne s'agit pas sur le coquillage de personnages sacerdotaux portant les masques de leurs dieux animaux, usage qui a pu déjà exister à l'époque magdalénienne (Cf. Capitan, *Rev. Ec. Anthrop.*, 1909, 69).

2) M. Collignon vient de donner une reproduction en couleurs d'une des faces et des photographies des trois autres dans la *Gazette des Beaux-Arts*,

La scène commencerait avec l'olivier, l'autel aux cornes de consécration et l'oiseau perché sur la double hache qui surmonte le pilier. L'oiseau serait un corbeau, messager de la divinité céleste sur l'emblème de laquelle il s'est posé ; il est venu agréer en son nom l'offrande dont l'olivier, arbre chthonien, indiquerait le caractère funéraire. L'offrande elle-même comprend deux parties : fruits et galettes dans la corbeille, eau pure ou miellée dans la cruche constituent la première ; la transition serait formée par la prêtresse dont les mains vont plonger dans la corbeille placée sur l'autel ; elle y chercherait la farine d'orge dont elle aspergera l'autel et les victimes, les consacrant ainsi à la *Terra Mater* crétoise. Ce rite est resté en usage dans la Grèce classique sous le nom de ἐνάρχεσθαι τὸ κανοῦν (cf. Stengel, *Hermes*, 1908, 465). L'orge dispersée, on trouve au fond de la corbeille sacrée le couteau du sacrifice. C'est lui qui sert à accomplir la deuxième partie de la cérémonie : de l'artère ouverte au milieu du cou le sang du taureau s'écoule dans l'*amnion*, forme de sacrifice identique à celle que Solon emploie pour gagner à Athènes les héros protecteurs de Salamine. Pour induire le mort héroïsé à venir s'abreuver du sang encore chaud, l'*ololygmos* cadencé par la flûte est nécessaire. C'est à cette évocation, par le geste et par la voix que procèdent les femmes qui suivent l'aulète. Ce panneau reproduit donc exactement la scène qu'Homère décrit à Pylos : après que Perseus, un des fils de Nestor a mis l'*amnion* en place sous la gorge du taureau ligotté, sitôt l'aspersion par la farine d'orge achevée, Thrasymédès, autre fils de Nestor, tranche d'un coup de hache l'artère tendue ; alors la femme de Nestor et ses filles entament l'*ololygmos* (*Od.*, III, 450). Ailleurs, c'est Pénélope qui adresse sa prière à Athéna après avoir répandu les *oulochytai* ; la prière achevée, ὣς εἰποῦσ' ὀλόλυξε, θεὰ δέ οἱ ἔκλυεν αὐδῆς (IV, 765).

Évoqué, le mort apparaît sur la face opposée. Avant son épiphanie, il s'agit de montrer la façon dont le sang de la victime parvient jusqu'à lui. Pendant que joue un citharède, une femme (dont la couronne rappelle celle des sphinx mycéniens, des Karyatides de Delphes et de la *Potnia Thérôn* figurée sur une tablette d'ivoire de Sparte) s'avance, portant deux *amnia* aux extrémités d'une perche ; c'est de l'un de ces vases, que la prêtresse verserait le contenu — le sang du taureau —

1909, II, p. 31. Je laisserai ici de côté la question des influences égyptiennes que j'ai traitées dans une lecture faite au Congrès archéologique du Caire, influences qui me paraissent avoir été très exagérées par M. Paribeni.

dans un grand cratère posé à la fois sur les deux bases de marbre qui supportent les piliers sacrés. Les piliers marquent l'entrée de la région infernale vers laquelle s'écoulerait le sang vivifiant. M. v. D. y voit, en effet, non des troncs de palmier dépouillés, mais de petits obélisques en bois recouverts de feuilles de cyprès. La signification chthonienne et funéraire de cet arbre est connue[1] et Rhéa avait à Knossos son bois de cyprès (Diod., X, 66) ; le bois sur lequel les feuilles de cyprès sont fixées paraît avoir été rose, comme celui qui, sur l'autre face, porte, de même, bipenne et corbeau, et ce rose, comme le rouge des bandelettes que F. v. D. voit dans les flammèches qui retombent de part et d'autre des personnages de cette face, devait avoir le symbolisme infernal que F. v. D. a si bien mis en lumière dans son article « Rot und Tot » (*Archiv f. Religwiss.*, 1906, 1-24).

Pour le second motif qui remplit cette face, F. v. D. admet l'interprétation de Paribeni : le mort est debout entre la tombe et l'autel, à côté du palmier funéraire ; trois hommes lui présentent, le premier une barque, les deux autres deux taureaux. Mais il ajoute trois remarques personnelles : les hommes n'apparaîtraient ici à la place des femmes que parce que le poids à porter est plus lourd et les taureaux seraient destinés à nourrir le défunt sur la barque, pendant le long passage dans l'autre monde. Plus heureuse est, je crois, l'idée que c'est l'habitude de voir les morts repliés dans des *larnakes* qui a amené à figurer le mort plus petit que les vivants pour aboutir, par une nouvelle réduction, à la conception de l'*eidôlon*. Quant aux petits côtés, F. v. D. pense avec Paribeni que le char à deux chevaux a pu être destiné à faire connaître le rang ou la richesse du défunt et que c'est bien le défunt, le corps enveloppé et le visage livide, qu'une déesse emporterait sur le char aux griffons vers les régions célestes ; l'oiseau qui semble voler vers lui représenterait l'âme libérée, à la façon du *ba* égyptien.

Sans entreprendre ici de discuter l'interprétation de M. v. D., je me bornerai à indiquer quelques-unes des remarques que j'ai été amené à faire en étudiant l'original après avoir lu son travail et celui de M. Dussaud. L'olivier n'est pas placé derrière l'autel comme l'admettent MM. Paribeni et von Duhn ; comme l'a bien vu M. Dussaud, il est planté dans ce qui devient une petite chapelle où quatre cornes de consécration surmontent une architrave formée de poutres rondes comme dans la chapelle de la fresque de Knossos dont il sera question ci-après. Dans cette

1) M. von Duhn aurait dû rappeler l'existence en Crète d'un ancien dieu du cyprès, Hermès Kypharissiphas ou Kyparissos.

même fresque, trois oliviers apparaissent comme arbres sacrés et c'est le même arbre, dans un édicule semblable, que des gemmes nous montrent violemment secoué ou même arraché. La légende d'Érysichthon détruisant le bois sacré de Déméter n'est évidemment qu'une mauvaise explication du rite primitif, comme la mythologie crétoise en offre tant : les fidèles mettaient annuellement l'arbre sacré en pièces pour bénéficier de la vertu divine contenue dans ses débris. Je ne crois donc pas que l'olivier ait dès lors la signification funéraire qu'il aura parfois dans la Grèce classique. Sa présence serait seulement destinée à rappeler dans quel *téménos* le taureau avait été sacrifié. L'arbre est représenté en pleine maturité, des points blancs marquant les fruits et quelques feuilles présentant une teinte rouge. Cet ensemble, un peu plus clair que l'olivier, m'avait fait penser au saule. Comme la tradition voulait que la tombe de Zeus à Knossos ait été entourée de saules et que, d'autre part, dans l'épitaphe rapportée par Suidas[1], Zeus paraît être appelé Πῖκος, j'avais songé à voir un pic dans l'oiseau qui se pose sur la bipenne placée devant l'édicule[2] : la Crète aurait connu un dieu-pic comme elle a adoré un dieu-coq (Zeus Welchanios). Mais, après nouvel examen, il me paraît certain que c'est un corbeau, connu probablement en Crète ainsi qu'en Gaule (cf. les textes que j'ai réunis dans l'*Anthropologie*, 1909, 194) comme porteur de la foudre que produisait la bipenne céleste. Quant au taureau, que je considère comme sacrifié non au mort — auquel doivent suffire les deux veaux bondissants qu'on lui apporte sur l'autre face — mais au dieu de cette bipenne constamment associée à la tête de taureau, dieu qu'il importe tant au mort qu'à ses parents de propitier, je me demande si ce n'est pas l'extrémité d'une corne de consécration qu'on voit passer à hauteur de ses *genitalia* et si ce n'est pas pour imiter une dorure rituelle que ses sabots sont jaunes. Il faut noter aussi la différence entre la bipenne que porte le pilier rose et les bipennes qui surmontent les piliers garnis de feuilles (M. v. D. a bien vu, en effet, que les feuilles ne formaient qu'une garniture). Celles des piliers

1) Suidas, *sub* Πῖκος. La légende en fait un roi assyrien fils de Kronos, frère de Ninos, père de Bélos (Diod., VI, 5 ; Jean d'Antioche in *Fragm. Hist. Gr.*, IV, 542 et Jean Malalas dans *Patrol. Gr.*, 97, 85).

2) Evans incline en faveur d'une colombe par analogie avec l'oiseau qui surmonte chacun des 3 piliers de la terre cuite de Knossos (*Journ. Hell. Stud.*, 1901, 138). Tous les faits qui l'ont amené à parler d'une *dove-goddess* en Crète (*Annual*, VIII, 28, 100) devront être soumis à revision d'autant plus que c'est le faucon dont les fouilles anglaises viennent de révéler l'importance dans les cultes des Artémis de Sparte et d'Éphèse au VIIIe siècle.

à feuilles sont seules à mériter le nom de quadripennes, présentant de chaque côté deux lames parallèles; au-dessus du pilier rose, la lame intérieure d'une seule courbure fait place à deux petites volutes (de part et d'autre des côtés longs) reliées par une bande moins convexe que la lame extérieure. Mais il n'est pas sûr que ces petites divergences portent plus à conséquence que la plupart des bizarreries de couleur. Celles-ci résultent seulement du désir d'un artiste qui ne dispose que d'une palette très pauvre de piquer le plus possible l'attention ; il juxtapose les couleurs les plus diverses sans se soucier en général de leur rapport avec la réalité : de là, le bouquetin rose à côté du bouquetin bleu, un cheval bleu à harnachement rose à côté d'un cheval jaune à harnachement rouge. La couleur rose d'un des piliers est probablement due aussi à la fantaisie du peintre plutôt qu'à des idées se rattachant au « rot und tot ». Il m'est aussi difficile de voir des bandelettes rouge-sang dans les longues ailettes effilées que portent les personnages sur le panneau du mort, bandelettes qui seraient exigées par la présence du mort : en tout cas, on les retrouve autour des épaules de petites divinités sur les gemmes (*Rev. Ét. gr.*, 1905, 49, 55) et sur le sarcophage de Milatos (*ibid.*, 51), où elles rappellent celles des cylindres chaldéens : Heuzey y voit les ailes flamboyantes de divinités solaires [1].

Quant à reconnaître le *ba* égyptien dans l'oiseau huppé qui se pose sur l'un des griffons, j'y suis d'autant moins disposé que ni le char ni le griffon n'appartiennent à l'Égypte, mais sont aussi des éléments propres à l'art syro-cypriote ; l'oiseau lui-même rappelle beaucoup moins les figurations classiques du *ba* que celles de l'oiseau *rekhyt* qui, lui, apparaît déjà dans l'Égypte prédynastique (cf. Capart, *Les débuts de l'art égyptien*, p. 90 et 221). Ne serait-ce pas aussi un oiseau sacré, attribut de la Gê crétoise qui, dans son char fantastique, vient peut-être agréer l'offrande de sa prêtresse ? La longue plume, fixée sur le béret de la déesse, serait tout ce qui lui resterait de son caractère primitif d'oiseau. N'est-ce pas à une transformation semblable que seraient dues les ailes d'Hermès psychopompe ?

Après le sarcophage le monument de la peinture crétoise le plus important du point de vue religieux est une fresque trouvée à Knossos

1) *Rev. arch.*, 1895, I, 295 ; *Origines orientales de l'art*, p. 76 ; *Découvertes en Chaldée*, pl. XXX *bis*. Un génie ailé paraît guider le mort dans un char traîné par deux chevaux ailés sur une stèle étrusque (Martha, *L'art étrusque*, p. 370) et les Babyloniens semblent avoir eu l'idée des morts voyageant en char (voir *Revue*, 1908, II, 374).

dans une pièce située au N.-E. de la grande cour orientale. Avant que M. Gilliéron en ait remis en place les fragments avec une véritable divination, on n'en connaissait que la partie centrale, le fameux autel à cornes, si souvent reproduit d'après Evans (*Journ. Hell. St.*, 1901, p. 193, pl. V). Depuis, G. Karo (*Jahrbuch* de 1908, *Anzeiger*, p. 122) et Max. Collignon (*Gazette des Beaux-Arts*, 1909, II, 18) en ont donné un aperçu qu'il ne sera pas inutile de préciser. Le tableau entier (ou ce qui en reste) occupait 1 mètre de long sur 0m,35 de haut. Il forme un triptyque. Au centre, l'autel des cornes : une partie centrale, surélevée, couronnée par six cornes de consécration, est supportée par deux colonnes (rouges sur fond bleu) ; derrière chaque colonne, une corne (blanc à bords rouges); de chaque côté de la partie centrale, une aile qui atteint aux deux tiers de l'édicule central ; l'aile est supportée par un pilastre d'angle (jaune avec bandes noires en forme de créneau) et par une colonne placée au milieu (bleue sur fond rouge) ; de chaque côté de la colonne une corne de consécration. La colonne supporte une architrave formée de deux grandes dalles qui portent à leur tour deux assises isodomes (pierres ou briques émaillées, alternativement bleues et blanches). La deuxième assise déborde la première et se trouve dépassée à son tour par un entablement (jaune orange comme l'architrave) qui supporte cinq cornes de consécration.

De chaque côté de l'édicule les femmes des familles sacerdotales se pressent : à droite se place un fragment avec trois femmes à corsage et jupes bleues (sur fond blanc) qui semblent adorer, les mains levées ; à gauche, deux fragments où les femmes sont assises, tournant le dos à la chapelle et regardant les danses vers la gauche (corsages blanc, rose, jaune ou bleu; jupes à volants jaune, bleue ou rouge; bandelettes simples dans les cheveux ou couronne comme celle de la porteuse d'eau du sarcophage de H. Triada). Au-dessous de la chapelle, séparés par un stylobate en grandes dalles rectangulaires, plusieurs fragments à fond brun-rouge, montrent, se pressant vers la chapelle, une foule d'hommes à peine silhouettés avec leur épaisse chevelure noire et la large ceinture blanche d'où pendent, par devant et par derrière, deux pans d'étoffe de même couleur.

A droite et à gauche de la scène centrale se placent deux enceintes semblables. Si M. Evans a retrouvé à Knossos, entre la grande cour centrale et les *sacella* de la déesse aux lions et de la déesse aux serpents, la trace de colonnes qui paraissent avoir été groupées comme celles de la chapelle sur la fresque [1], la grande cour S.-E. de Phaestos avec

[1] Voir mes *Fouilles de Crète*, 1907-9 dans *Journal des Savants*, 1909, p. 470.

son grand escalier, flanqué d'un escalier plus petit et plus haut, permet de comprendre comment était composée l'enceinte : huit degrés mènent à une première terrasse, d'où deux escaliers latéraux conduisent chacun à une sorte de loggia ; aux quatre angles, s'élève une colonne du type déjà connu par le grand vase des lutteurs et un autre fragment en stéatite (*Annual*, 1903, 129) : fût en bois (rouge) s'amincissant vers le haut et supportant une sorte de caisson qui paraît formé de trois rectangles emboîtés l'un dans l'autre : le 1er bleu, le 2e blanc avec points rouges, le 3e (au centre) bleu. Sur la terrasse de droite, plusieurs files de femmes semblent marcher vers la chapelle d'un pas lent ; dans la terrasse de gauche, les femmes sont assises et causent comme dans la scène centrale. Dans les deux *loggias* qui dominent chaque terrasse, des femmes debout paraissent présider à la cérémonie. A hauteur des loggias, une ligne de terrain sépare les femmes, qui se détachent sur un fond clair, du bord brun rouge où fourmillent les hommes non admis dans l'enceinte sacrée.

A côté de cette fresque s'en trouve une autre de dimensions semblables qui représentait une autre scène cultuelle. Cette fois l'enceinte dentelée entoure trois arbres sacrés — probablement des oliviers. Autour des arbres, les femmes en costume somptueux semblent assises en rangs superposés (jusqu'à douze rangs) ; elles regardent devant elles d'autres femmes debout qui, séparées par une construction isodome, forment un chœur devant les arbres sacrés. Tout autour se placent des fragments où le contour des personnages est profilé en noir sur le rouge brun. Vêtus seulement de la ceinture blanche à deux pans flottant entre les jambes l'un par devant l'autre par derrière, ce sont les hommes non admis dans le *téménos*. Cette fresque nous offre donc, distinctes, les deux formes du culte qui paraissent combinées sur le sarcophage : d'une part, les arbres sacrés, adorés sur le terrain même où ils s'élèvent, terrain qu'on s'est borné à circonscrire par une palissade ; d'autre part, la chapelle à colonnes. Dans celle-ci, les colonnes ne paraissent jouer qu'un rôle architectural. Pour leur donner une valeur religieuse il faut y suspendre ou y enfoncer des bipennes comme on le voit sur un autre fragment de fresque provenant de la partie orientale du palais de Knossos (Evans, *Annual*, X, p. 43 ; Collignon, *loc. cit.*, p. 17). La valeur religieuse réside sans doute dans les cornes de consécration posées entre les colonnes sur les deux fresques et sur l'autel du sarcophage ; peut-être aussi le monument à rosaces sur lequel s'élèvent les trois colonnes de la fresque (où elles sont garnies de doubles haches comme

le soubassement à palmettes des deux colonnes centrales de la chapelle) était-il destiné à contenir des *sacra*, fétiches et reliques du culte primitif. A Dodone, on parait avoir adoré la hache-fétiche plantée dans le chêne de Zeus. Quand l'arbre sacré fait place au tronc dépouillé ou au pilier de bois, garni ou non des feuilles de l'arbre sacré, tel qu'on le voit sur le sarcophage, la bipenne vient tout naturellement se fixer à son sommet. L'arbre sacré lui-même est alors encastré dans une sorte de chapelle. On croit surprendre le passage entre le culte primitif, adoration des forces de la nature à l'endroit même où elles se manifestent dans toute leur puissance, et le culte classique avec ses temples et ses images.

V. — Longpérier (*Œuvres*, I, 170), avait déjà remarqué que la hache simple sert de déterminatif aux dieux en Égypte[1] et qu'elle figure parmi les objets de culte sur des cylindres et des sceaux qui descendent aux époques assyrienne et perse. Il en rapprochait le texte où Pline parle de l'*axinomantia* pratiquée par les mages. Rappelons Mardouk qui porte généralement la lance ou la hache (Ménant, *Glyptique*, II, 60, fig. 52); Hadad ou Ramman à cornes de taureau qui, sur un relief de Ninive, brandit d'une main la hache tandis qu'il tient de l'autre un foudre (Layard, *Nineveh*, I, pl. 65). Longpérier rapprochait de ces monuments ceux qui se réfèrent au culte de la hache en Gaule et en Germanie. Ce serait le symbole de la divinité chthonienne sous la protection duquel les épitaphes placent le mort par la formule *sub ascia*. Après avoir rappelé ces faits, M. Cook place en regard les monuments bien connus

1) Il est loin d'être certain que ce signe ait voulu figurer une hache simple. On peut aussi bien penser à un drapeau sur sa hampe, d'autant plus que l'enseigne paraît avoir été le support primitif des dieux de chaque tribu ou de chaque clan, avant de devenir enseigne des nomes. C'est un des nomes du Delta, le nome *Haka*, c'est à dire le nome « de la double hache » dont l'enseigne est la seule qui porte parfois une bipenne associée à un taureau sacré ou à deux ou trois pointes (double la pointe signifie *montagne*, triple *pays étrangers*). Deux fois à la V[e] et une fois à la XXVI[e] dyn. on entend parler d'un « prêtre du *ka* », M. Newberry (*Annals of Archaeology of Liverpool*, 1909) qui a mis ces faits en lumière se demande si cet objet à deux pointes d'où sort si souvent la bipenne, objet que M. Evans a habitué à appeler « cornes de consécration », ne désignerait pas plutôt la double cime du Dikté ou de l'Ida où serait né le dieu de la bipenne. Si ce dieu de la foudre paraît, en Crète, associé à la déesse aux serpents, n'est-ce pas dans le même nome qu'on trouve Xoïs, de son nom sacré « *per hu* », et Pe-Bouto, siège du culte de Ouazy ou Bouto, la déesse-serpent? On peut ajouter, d'une part que Fick (*Vorgriechische Ortsnamen*, 1905, p. 12) a rapproché de Bouto l'îlot crétois de Boutoa, d'autre part qu'on trouve dans le Delta, surtout dans la région de Xoïs et de Saïs, — il est vrai à l'époque gréco-romaine — des figurines d'une déesse armée de la bipenne.

qui attestent que le culte de la bipenne était l'un des principaux de la Crète minoenne. Sans signaler que les deux groupes de monuments se distinguent en ce que la hache, double en Crète, est simple dans les monuments cités d'Égypte, de Chaldée et de Gaule, M. C. cherche à établir entre eux un lien en suivant la diffusion du culte crétois. Chez les Iapyges, que les anciens s'accordaient à considérer comme une colonie minoenne et dont la civilisation doit certainement beaucoup à celle de la Crète primitive, il montre, par deux passages d'Athénée (522 *a* et *b*), qu'on adorait des masses de bronze tombées du ciel et qu'on croyait propitier le maître du tonnerre par des sacrifices faits devant des piliers en invoquant le dieu que les Grecs appelaient Zeus *Kataibatès*. M. C. cherche une confirmation à ces textes dans deux séries de vases apuliens : d'une part, des cassolettes qu'on tenait par un manche dont la terminaison en deux pointes divergentes rappelle une corne de consécration (parfois, à la jonction de ces pointes s'élève une sorte de double volute où je crois bien hardi de reconnaître une bipenne) ; d'autre part, des amphores et cratères dont le décor géométrique comporte, parmi ses principaux éléments, deux triangles opposés par le sommet qui rappellent pareillement la double hache. M. C. n'a malheureusement pas connu le seul vase apulien qui confirmerait véritablement sa théorie, le vase conservé au Musée de Naples où une file de danseuses portent alternativement une flèche ou une bipenne (S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1896, 539). En face de l'Iapygie s'étend l'Épire où un texte de Philostrate (*Im.* II, 33, 1) que M. C. rapproche avec raison du sarcophage de H. Triada, montre le pigeon doré perché sur le chêne oraculaire. « Et là se trouve la double hache laissée par Hellos le bûcheron dont les Helloi (Selloi, prêtres de Dodone) se prétendent issus ». Du sarcophage méritent aussi d'être rapprochées les monnaies de Ténédos où une amphore est placée devant la bipenne et celles où cet emblème divin de l'île est dressé au haut d'un triple gradin entre deux piliers.

Dans l'île voisine de Ténédos, à Samothrace, M. C. propose d'interpréter le couple énigmatique, Axiokersos et Axiokersa, comme des dieux-haches : κέρσαι est expliqué κόψαι, τεμεῖν, κεῖραι, γαμῆσαι par Hésychius et ἀξι serait à rapprocher de ἀξίνη. — Je ne suivrai M. Cook ni en Lydie, ni en Carie et je ne discuterai pas ici l'hypothèse qui, comparant le *labarum* au monogramme qu'on voit sur les monnaies des rois grecs de Bactriane, dérive l'un et l'autre de la bipenne. Dans mon article *Securis* du *Dictionnaire des Antiquités* on trouvera réunies, sur

le culte de la hache hors de Crète, de nombreuses indications qui ont échappé à M. C. et je compte consacrer prochainement une étude approfondie à l'histoire de ce culte.

VI. Spécialiste de l'archéologie nautique et partisan fervent de l'hypothèse phénicienne, M. Assmann s'efforce, sans avoir rien du talent de Victor Bérard, de développer en Allemagne des idées semblables. Il ne pouvait manquer de reprendre tout ce que Bochart et Movers ont imaginé pour prouver que c'est aux Phéniciens que la Crète doit les éléments de sa civilisation et de sa religion. Quelques exemples suffiront pour faire juger la méthode.

« La Crète orientale était dominée par la ville d'Itanos dont la fondation par les Phéniciens est attestée par Steph. Byz. » (p. 164), et les monnaies présentent un dieu à queue de poisson qui ne pourrait être que le Dagon d'Arados (p. 186). Or, Stéphane dit que la ville a été fondée par Itanos qui serait ou un Kurète ou un fils de Phoinix. Il faudrait exclure la première explication et prouver que partout où il est question de Phoinix et de ses fils on doit placer des Phéniciens avant de rapprocher Itanos du promontoire carthaginois de Bal-ithon, entre Thapsos et Thenai! De même, le fait que le port d'Aradên était nommé Phoinix ne me paraît pas une raison décisive pour faire venir ses fondateurs de l'Arad phénicienne. Entre les trois rivières nommées *Jardanos*, en Crète, en Lydie et en Palestine, il ne suffit pas que cette dernière soit devenue plus célèbre sous le nom de Jourdain pour que ce soit à elle que ce nom ait été emprunté; il en est de même pour la Marathousa crétoise entre Marathon d'Attique et Marathos de Phénicie. Dans la légende d'Akakallis, fille de Minos, donnant naissance en Afrique au héros éponyme des Garamantes, dans la présence en Crète et en Libye des mêmes toponymes, Apollonia, Thenai, Kydonia, Triton, M. A. voudrait voir un morceau de l'histoire de la colonisation punique, alors qu'on peut penser aussi bien à des rapports d'origine entre la Crète et la Libye. J'ai indiqué plus haut ce que M. A. disait du caractère sémitique de l'Apollon crétois. A l'en croire, il faudrait rapporter à la même origine Europe parce que, en hébreu, *ereb* signifie le couchant et qu'une légende et des monnaies de Sidon placent dans cette ville son enlèvement; Hellôtia serait *haleluth* « l'étincelante »; Minos et Rhadamanthe sont rapprochés des *Minaei* et des *Rhadamaei* d'Arabie; l'un serait la déformation d'un Baal Meon, l'autre une adaptation de l'hébreu, *radah methim*, régner sur les morts. Les légendes de Kronos dévorant ses enfants, du tribut de jeunes gens offerts au Minotaure, de

l'ogre de bronze Talos seraient autant de déformations du rite phénicien des enfants tués ou brûlés en l'honneur de Melkarth-Moloch. C'est d'Istar-Astarté que dériveraient Istros d'une part, Astérios, Astéria, Astérousia de l'autre; le port de la bipenne par le Baal de Doliché suffirait à prouver que ce sont les Phéniciens qui ont implanté le culte de la bipenne tant en Crète qu'en Carie et la présence d'une Aphrodite *Stratia* à côté du Zeus Stratios de Mylasa rendrait probable que ce couple divin n'est à l'origine qu'une Astarté avec son Baal. Le nom indigène que ce dieu porte auprès des lacs d'eau salée où les Grecs l'appellent Zénoposeidon, *Ὀσογῶα*, serait exactement l'hébreu *oso goach*, « qui sourd avec force » et Poséidon lui-même ne serait qu'une déformation de Baal Sidon!

Ces exemples suffisent à faire justice de la tentative de M. Assmann : être réduit à s'appuyer sur de pareilles fantaisies étymologiques, c'est la condamnation même de la théorie qui voit dans la Crète minoenne une colonie de la Phénicie. Chaque découverte archéologique lui donne un nouveau démenti. Même des types divins comme la déesse aux colombes ou le dieu à queue de poisson qu'on avait longtemps crus phéniciens apparaissent aujourd'hui en Crète plus de mille ans avant de reparaître en Phénicie. Comme tous les protagonistes de l'hypothèse phénicienne, M. Assmann a soin de passer sous silence ce fait essentiel : quand la Phénicie apparaît dans l'histoire avec les lettres de Tell Amarna, rien n'indique qu'elle ait eu une marine développée tandis que la civilisation crétoise, vieille au moins de quinze cent ans, est alors à son apogée. Ce qui était une hypothèse légitime du temps de Movers ne peut plus être soutenu depuis la découverte de Tell Amarna et depuis les fouilles accomplies tant en Crète qu'en Canaan. Si telles idoles de pierre ou si tel motif de vase peint apparaissent semblables en Syrie et en Troade, en Crète et en Ibérie, aucun savant véritable ne peut l'expliquer, comme le fait encore L. Siret[1], par la prédominance du commerce phénicien à la fin de l'époque néolithique (!). Dans le domaine religieux plus que dans tout autre, se manifestent de plus en plus l'indépendance et l'originalité de cette civilisation égéenne dont la Crète minoenne nous fournit aujourd'hui l'image la plus complète.

A. J.-Reinach.

1) Voir surtout *Les Cassitérides et l'empire colonial des Phéniciens* dans *L'Anthropologie*, 1908-9 ; *Religions néolithiques de l'Ibérie* dans la *Revue Préhistorique*, 1908 ; *Tyriens et Celtes en Espagne*, dans *Rev. des quest. scientifiques*, 1909 et la critique de ces mémoires par J. Déchelette, *Rev. arch.*, 1909.

Mechiltha. *Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus.* Erstmalig ins Deutsche übersetzt und erläutert von J. Winter und A. Wünsche. Mit Beiträgen von Professor Dr Ludwig Blau. — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1909; in-8° de xxiv et 391 p. Broché : 10 M.

La matière de la littérature talmudique se compose de deux éléments : la *Halacha*, qui comprend la loi et les discussions y afférentes ; l'*Aggada*, qui embrasse tout ce qui n'est pas du domaine de la Halacha, les leçons religieuses et morales, les contes, sentences, etc. Halacha et Aggada forment la Loi orale. Mais celle-ci est considérée comme dérivant de la Loi écrite ; cette dérivation s'appelle *Midrasch*. Le Midrasch est l'interprétation de l'Ecriture ; il a pour but de dégager de celle-ci ce qui y est contenu implicitement à l'aide de règles exégétiques, logiques et dialectiques. Quand il a pour résultat de formuler une halacha, il s'appelle *Midrasch Halacha* ; il est dit *Midrasch Aggada* quand il aboutit à une aggada.

Si la méthode de Midrasch est la plus ancienne discipline rabbinique, les règles au moyen desquelles elle opère furent graduellement développées par les docteurs, qui rattachaient ainsi à l'Écriture les traditions aussi bien que les innovations. Cette évolution eut deux termes, représentés par deux rabbins du premier tiers du second siècle : Rabbi Ismaël et Rabbi Akiba. A l'époque du Talmud, il existait un Midrasch du Pentateuque (la Genèse exceptée) de l'école d'Ismaël et un autre de l'école d'Akiba. Nous avons conservé le premier sur l'Exode (*Mechilta*) et sur les Nombres (*Sifré* sur Nombres), le second sur le Lévitique (*Sifra*) et sur le Deutéronome (*Sifré* sur Deutéronome). Ces trois recueils (car les deux parties du *Sifré* ne forment qu'un ouvrage) sont dits *Midraschim halachiques*, quoiqu'ils fassent une grande part à l'Aggada, par opposition aux autres compilations midraschiques, qui sont exclusivement aggadiques ; ils ont été rédigés très probablement à la fin de l'époque des Tannaïtes ou docteurs de la Mischna, c'est-à-dire au début du IIIe siècle de l'ère vulgaire. La Mechilta, que MM. Winter et Wünsche viennent de traduire en allemand, est donc le Midrasch halachique sur l'Exode, qui appartient en gros à l'école de R. Ismaël et qui a été rédigé à la fin de l'époque tannaïtique[1].

1) Le Midrasch correspondant de l'école de R. Akiba, intitulé *Mechilta de Rabbi Simon ben Johai*, a été reconstitué en majeure partie par D. Hoffmann, d'après les citations d'anciens auteurs (Francfort, 1905). Le rédacteur de notre Mechilta, ou Mechilta de Rabbi Ismaël, l'a d'ailleurs utilisé.

Voilà ce que signifie le titre de cette traduction, et ces définitions étaient peut-être utiles pour présenter l'ouvrage traduit à des lecteurs qui, apparemment, ne sont pas des talmudistes. L'Introduction des traducteurs (p. V-XVII) contient bien des indications sur la nature de la Mechilta et sur son importance ; mais elle les présente sans beaucoup d'ordre et ne donne qu'une vue incomplète du sujet ; après quelques considérations sur la formation du recueil, elle cite un certain nombre d'exemples des idées qui y sont contenues (prosélytisme, conception de la Divinité, morale) et de la méthode herméneutique qui y est suivie. Chemin faisant, MM. W. et W. montrent que la Mechilta connaît les demi-prosélytes ou φοβούμενοι τὸν θεόν et que, quoi qu'en dise Schürer, les prosélytes étaient généralement tenus en estime et en honneur. Il fallait citer ici l'étude de M. Israël Lévi sur *Le prosélytisme juif* (*Revue des Études juives*, t. L et LI ; voir surtout t. L, p. 4-6).

Comme de l'Introduction, on peut dire de la traduction qu'elle semble avoir été faite pour des initiés, pour ceux qui peuvent la confronter avec l'original, non pour ceux qui ignorent l'hébreu. Elle est littérale, trop littérale. Les idiotismes sont traduits d'abord mot à mot, puis, entre parenthèses, en langage clair ; la seconde traduction aurait suffi. Certains termes techniques, tels que « Schechina » (présence divine) ne sont ni traduits, ni expliqués. Les notes ne sont pas toujours suffisantes et plus d'un passage restera obscur aux profanes. Dans le détail, on relève des inexactitudes ; les alinéas sont quelquefois mal placés ; les fautes d'impression ne sont pas rares[1]. Malgré tout, il faut rendre hommage au zèle des traducteurs, qui ont déjà fait connaître au public allemand beaucoup d'ouvrages midraschiques et qui se sont acquittés fort honorablement d'une tâche difficile ; nos réserves n'ont d'autre but que de mettre en garde les lecteurs qui s'exposeraient à utiliser à faux cette traduction. Dans la partie halachique surtout, une traduction est fatalement insuffisante et demanderait à être complétée par un commentaire copieux.

La valeur scientifique de cette publication est augmentée par la collaboration d'un savant de premier ordre, M. Blau, professeur au Séminaire rabbinique de Budapest. M. Blau a revu la traduction sur épreuves et

1) Quelques corrections dans l'Introduction seulement. P. VI, lire Freiburg au lieu de Freiberg ; p. VII, l. Venise, 1545 au lieu de 1550 ; p. XVII, lire Frankfurt au lieu de in F., Nagar au lieu de Negar, Wilna 1849 au lieu de 1844 ; Mizzuj ha-Middoth au lieu de Mizzuz. Les mots hébreux sont trop souvent estropiés.

l'a enrichie de nombreuses additions et rectifications; de plus, il a ajouté à l'Introduction une note substantielle sur l'origine et l'histoire du terme technique « Loi orale », qui n'est employé que par opposition à « Loi écrite » et qui aurait été créé, vers l'an 100 avant notre ère, dans la discussion avec les païens (p. XVIII-XXIV). Le volume se termine par une liste des comparaisons ou paraboles, par une table des versets bibliques, par un index des rabbins cités (dans un ordre presque alphabétique) et par un vocabulaire des termes techniques.

La Mechilta est un des ouvrages les plus intéressants de la littérature talmudique, ne fût-ce que parce qu'elle nous montre comment on étudiait la Bible dans les écoles des rabbins. Mais comme c'est une compilation, il faut avoir soin de dater, au moins approximativement, les éléments qui y sont entrés. C'est une tâche difficile, car beaucoup d'enseignements sont anonymes et un rabbin peut reprendre en son nom une opinion plus ancienne. D'une manière générale, le fond de la Mechilta est postérieur à la destruction du Temple et date du second, voire du troisième siècle; mais il faut faire la part des couches plus anciennes. Cette question de date est fort importante quand on veut comparer les enseignements de la Mechilta avec ceux du Nouveau Testament. On peut faire beaucoup de rapprochements de ce genre et il est assez étonnant que MM. W. et W. n'en aient signalé que deux ou trois (p. 111, 154). Ainsi, pour la parole de Simon ben Menassia : « Le sabbat vous est donné à vous et non vous au sabbat » (p. 336), le rapprochement s'imposait avec Marc, II, 27. Les paraboles de la Mechilta ont été étudiées dans leurs rapports avec les paraboles évangéliques par P. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (Mohr, 1904); cf. l'article hongrois de B. Heller dans le *Magyar Zsido Szemle*, XI, 258 et s., 336 et s., et celui du P. Lagrange dans la *Revue biblique*, 1909. Il importe de remarquer à ce propos que les rabbins n'ont pas subi l'influence directe du christianisme et qu'il faut écarter l'hypothèse d'un emprunt du judaïsme au christianisme.

Mais l'historien doit étudier les idées religieuses et morales des rabbins, en elles-mêmes et pour elles-mêmes, non par rapport au Nouveau Testament. Si l'on se place à ce point de vue, qui seul est scientifique, on trouvera dans la Mechilta, à côté de notions d'exégèse, d'histoire, d'archéologie, des conceptions d'une élévation remarquable, les éléments d'une théologie et d'une éthique, et c'était ici le cas de citer le livre de M. I. Elbogen, *Die Religionsanschauungen der Pharisäer mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe Gott*

und Mensch (Berlin, 1904), qui repose en grande partie sur la Mechilta.

Bref, ce Midrasch fournit des matériaux précieux pour la connaissance du judaïsme des premiers siècles de l'ère vulgaire et il faut savoir gré aux traducteurs de l'avoir rendu accessible au public.

M. LIBER.

O. DÄHNHARDT. — **Natursagen.** Band I. *Sagen zum Alten Testament.* — Leipzig, Teubner, 1907 ; gr. in-8, XII-376 pages.

Cette publication est une œuvre collective. M. *D.* l'entreprend avec l'assistance de plusieurs collaborateurs qui lui ont fourni une grande partie de ses matériaux. Il se propose de réunir les légendes mythiques, contes populaires, fables, qui ont pour objet d'expliquer les phénomènes naturels. Le premier volume, que nous annonçons, concerne les récits qui ont un rapport avec l'Ancien Testament ; un second volume traitera de celles qui ont un rapport avec le Nouveau Testament ; deux autres contiendront les légendes relatives aux animaux et aux plantes ; après quoi viendront les légendes relatives au ciel et à la terre, et enfin celles qui regardent l'homme. L'ensemble formera donc un recueil très considérable de documents pour la mythologie comparée. On pourrait trouver que le plan n'est pas d'un parfait équilibre et que les légendes qui ont un rapport quelconque avec la Bible n'auraient pas dû être placées à part de celles qu'on n'en peut rapprocher, mais que toutes auraient dû être réparties dans une classification fondée sur leur objet, leur localisation, leur âge. Il est à craindre que la division adoptée n'entraîne un peu de confusion. Même le volume déjà publié n'en est pas exempt ; car, pour la plupart des légendes qui y sont reproduites, la Bible est loin d'être la source unique ou même principale que l'imagination populaire a exploitée.

Les groupes de légendes sont amenés selon l'ordre des livres et récits bibliques dans une série de chapitres sur la création du monde, la création de l'homme, la création d'Ève, les légendes dualistes concernant le rôle du diable dans la création, — légendes qui évidemment ne procèdent pas de la Genèse ni de la tradition biblique, — le péché et ses conséquences, Caïn et Abel, le déluge, les anges coupables, les patriarches, Moïse, David, Salomon, Jonas, Job. Comme les récits où le diable intervient dans la création occupent près de la moitié du volume, on

voit qu'il eût mieux valu mettre ensemble toutes les légendes de la création et n'avoir que subsidiairement égard à leur rapport spécial avec la Bible. On tient compte de leurs affinités ainsi que du lieu d'origine dans les subdivisions, et l'on ajoute aux textes certaines remarques touchant leur généalogie; mais cette étude n'est qu'ébauchée, l'examen critique de la nature, de la formation et des migrations des légendes étant naturellement renvoyé après la publication complète de ces documents. Dans ces conditions, mieux valait se contenter d'éditer ceux-ci dans le meilleur ordre possible, avec des indications concernant l'âge, la provenance et l'autorité des témoignages reproduits.

On pourra se faire une idée des mérites incontestables et aussi des défauts de cette publication par l'analyse du premier chapitre, où les légendes concernant la création sont partagées en deux séries, les légendes européo-asiatiques et les légendes américaines. En tête de la première catégorie viennent deux légendes dites typiques : une légende bulgare, extraite de Strauss, *Die Bulgaren*, 6, et une légende sibérienne-altaïque, extraite de Radloff, I, 175, sans autre indication. Dans la légende bulgare, Dieu et le diable sont en présence, et il n'y a, au commencement, que de l'eau ; Dieu propose à Satan de faire le monde ; sur les indications de Dieu, Satan plonge et ramène du fond de l'Océan un peu de terre dans ses doigts ; Dieu la jette sur l'eau et le contour de la terre se dessine au-dessus de l'Océan ; pour en être seul maître, Satan forme le projet de noyer Dieu endormi; mais, à mesure qu'il approche de la mer, la terre s'étend; de guerre lasse, il éveille Dieu après l'avoir promené ainsi vers les quatre points cardinaux. Sans le vouloir, il a fait tracer à Dieu sur la terre une croix qui la bénit et la rend féconde ; il s'enfuit. Mais la terre grandissant toujours, et le soleil ne suffisant plus à l'échauffer, Dieu voudrait consulter Satan sur le moyen d'en arrêter l'accroissement. Il crée les anges, pour en envoyer un au diable. Le messager, voyant Satan monté sur une chèvre barbue qu'il a créée pour sa part, éclate de rire, et Satan offensé ne répond pas. Dieu crée une abeille et lui ordonne d'aller, non interroger, mais écouter Satan. En effet, celui-ci dit tout haut devant l'abeille : « Imbécile de Dieu ! il ne sait pas qu'il n'aurait qu'à prendre un bâton et à tracer une croix aux quatre coins de la terre, en disant : Assez de terre maintenant ! » Dieu profite de la recette. Ensuite il crée les hommes. Quand ils commencèrent à mourir, Dieu voulut rappeler Satan auprès de lui : celui-ci y vint à condition que les hommes vivants seraient à Dieu, et les morts à lui Satan. Dieu y consentit, mais, quand il s'aperçut que les morts

étaient plus nombreux que les vivants, il aurait voulu rompre le contrat, et il ne le pouvait. Satan lui laissa savoir que s'il avait un fils né de son esprit, ce fils pourrait détruire le pacte. La vierge Marie conçoit en respirant un bouquet de fleurs de basilic qui a été une nuit sous l'oreiller de Dieu. C'est ainsi que le Fils de Dieu a réclamé pour lui les morts que Dieu le Père avait livrés à Satan.

La légende sibérienne est moins piquante. La création de la terre s'y fait à peu près de la même manière, si ce n'est que le diable manque d'étouffer pour s'être empli la bouche de terre avec laquelle il se proposait de créer un continent pour lui. Au pied d'un arbre d'où Dieu a fait sortir neuf branches, naissent neuf hommes d'où sont issus neuf peuples. Erlik, le diable, observe que les hommes ne mangent que les fruits d'un côté de l'arbre ; il les engage à manger les fruits de l'autre côté ; quelques-uns le font ; c'est le premier péché. Dieu envoie le diable au pays des ténèbres et il donne aux hommes Mai-Téré pour les instruire. Il consent ensuite à recevoir Erlik au ciel, où ses diables se multiplient. Ce n'est pas sans peine qu'on l'en chasse en détruisant le ciel qu'il s'était bâti. Les rochers et les montagnes sont les débris du ciel d'Erlik ; auparavant la terre était tout unie et plaisante à habiter. Le diable entré en enfer se plaint de n'avoir pas de sujets. Dieu s'absente en laissant les hommes aux soins de trois mandataires et en recommandant à l'un d'eux de s'opposer à Satan si celui-ci veut prendre les morts. La fin de l'histoire manque. Il importerait évidemment de savoir en quelles conditions cette légende et la précédente ont été recueillies.

Voilà les deux récits populaires, relativement récents, formés d'éléments très différents, que M. D. place en tête de son recueil. Il relève les traits qui leur sont communs ; puis il dit que le premier reflète les doctrines des Bogomiles, qui procédaient des gnostiques arméniens, lesquels dépendaient du dualisme persan ; le second accuserait des influences directement asiatiques. Au fond des deux il y a le thème de la terre tirée de l'eau, et le thème dualiste. Il s'agit de remonter à la source ; M. *D.* amène un extrait du premier chapitre du *Bundehesh*, et diverses données concernant le mazdéisme, dont la parenté avec les précédentes légendes ne laisse pas de sembler un peu éloignée. Combien eût-il été préférable d'éclairer chaque détail de ces légendes par de simples renvois aux récits parallèles, et de remettre les questions de généalogie et de dépendance à la synthèse finale ! Après la légende iranienne vient la légende babylonienne, selon Bérose et dans le poème de la création, où M. *D.* retrouve ses deux motifs, le motif de l'eau et le

motif dualiste, mais à quelle distance des deux premières légendes! Suivent les légendes de l'Inde, citations qui ne manquent pas d'intérêt, où la terre est pêchée, de diverses manières, au fond de l'Océan, mais où les indices de dualisme sont plutôt vagues. Puis, c'est le tour des gnostiques, dont on voit défiler les systèmes mytho-philosophiques où le démiurge est distinct du dieu suprême ; les notices qu'on leur consacre sont très brèves ; et peut-être y avait-il plus à tirer de ces antiques spéculations. Les mandéens et les manichéens sont plus favorisés. Mais il eût été plus expédient de présenter toutes ces légendes dans l'ordre que l'histoire leur assignerait ; celles qu'on a mises en tête devraient être les dernières.

Les légendes dites asiatiques sont celles des Iezidis, des Transcaucasiens, des Tsiganes, des Mongols. Quelques-unes des premières sont apparentées aux légendes iraniennes. Deux légendes transcaucasiennes partagent, comme la légende bulgare, les vivants et les morts entre Dieu et le diable : Jésus regagne ces derniers en descendant aux enfers, où il prend le diable à la gorge et lui fait rendre le titre de propriété que Dieu lui avait accordé. La légende des Tsiganes de Transylvanie associe le diable à Dieu dans l'œuvre de la création et se montre apparentée aux légendes de l'Iran.

Ici interviennent des considérations générales : la Perse serait la patrie de toutes ces légendes qui se seraient développées sous l'influence de l'Inde et des gnostiques ; les pauliciens en auront apporté le thème en Bulgarie. On en trouve trace chez les Bogomiles au XI[e] siècle. Nouvelle série de documents et légendes des Bogomiles où il est dit que Dieu a permis à Satan de créer le monde visible ; le diable y doit régner sept mille ans ; mais la meilleure partie du genre humain est sauvée par l'incarnation du Logos divin, cinq mille cinq cent cinquante ans après la création du monde. Légende roumaine, fort semblable à la légende bulgare ; mais c'est au hérisson que l'abeille dérobe le conseil dont Dieu a besoin pour fixer les limites de la terre ; là se place une explication réaliste mais assez curieuse de l'origine du miel. Légendes russe, de la Bukovine, lettone, variante bulgare où Satan naît de l'ombre de Dieu (dualisme atténué). Légendes composites de la Russie du nord-est. Légendes bulgares, russes, lettones sur l'origine des montagnes, apparentées à la première légende bulgare. Légende de Galicie où la divinité apparaît en forme d'oiseau, comme dans la création des Iezidis : trois colombes créent le monde. Légendes finnoises sur le même thème que les précédentes légendes dualistes ; dans quelques-

unes, le dualisme s'efface et des éléments nouveaux interviennent, notamment un corbeau qui ressemble fort à celui du déluge, et qui est employé pour mesurer l'étendue de la terre. Légendes mongoles de l'Asie septentrionale ; avec celles-ci, on rejoint la légende sibérienne du commencement, dont elles offrent des variantes qui ne sont pas sans intérêt. Elles n'auraient pas dû en être séparées.

Beaucoup plus courte est la seconde partie du chapitre, occupée par les légendes américaines : quelques traits seulement de légendes sud-américaines, et un certain nombre de légendes nord-américaines plus développées ; légendes des Mandans, des Hurons, des Sioux. Celle des Hurons surtout ressemble à une transposition enfantine des légendes dualistes de l'Asie. D'autres légendes présentent la terre comme tirée du fond de l'eau par des animaux plongeurs, sans trace de dualisme. M. *D.* n'hésite pas à conclure que la légende de la création est venue de l'Asie septentrionale dans l'Amérique du nord.

Le lecteur pensera sans doute que, si cette conclusion a chance de renfermer une part de vérité, elle doit être appuyée sur un examen plus approfondi des témoignages. L'entreprise de M. *D.* est certainement très louable ; sa documentation est abondante ; son recueil sera utile. On peut regretter seulement qu'il soit trop pressé d'être historien, et qu'il ne se soit pas enfermé d'abord et perfectionné dans le rôle d'éditeur critique.

ALFRED LOISY.

ADOLF DEISSMANN. — **Licht vom Osten.** — Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. — Tübingen, Mohr, 1908 ; gr. in-8, x-364 pages. Prix : 12 mk, 60.

L'ouvrage de M. Deissmann a obtenu un succès bien mérité. Un retard involontaire dans la rédaction de ce compte-rendu fait que nous annonçons simultanément la première édition et la 2e-3e, entièrement revue et complétée.

Le titre témoigne surtout de l'enthousiasme que l'auteur a éprouvé pour son sujet. L'objet de la publication est suffisamment expliqué dans le sous-titre. Il s'agit de montrer l'importance qu'ont, pour l'intelligence du Nouveau Testament, les inscriptions, papyrus, ostraca, mis au jour en ces derniers temps. M. *D.* commence par dresser, avec abondance

de renseignements bibliographiques, l'inventaire des découvertes. Il fait voir ensuite le parti qu'on en peut tirer pour la connaissance de la langue employée par les écrivains apostoliques, pour celle de la littérature populaire, à laquelle se rattachent la plupart de leurs œuvres, pour celle de l'histoire même, du milieu et des conditions où se produisit l'évangélisation chrétienne. Il termine par des réflexions sur les moyens d'utiliser les matériaux qui sont maintenant à la disposition des historiens du christianisme.

La documentation est très riche, l'exposition claire. La conviction de l'auteur est persuasive, et l'on ne songe pas à contester ses assertions générales, qui s'appuient sur des faits. Peu de livres font mieux comprendre ce que sont, au point de vue littéraire, les écrits du Nouveau Testament, et quelles ont été les circonstances extérieures de leur rédaction. L'on n'en finirait pas s'il fallait citer tous les rapprochements qui apportent une « lumière » nouvelle sur des passages et des détails, parfois importants, des textes bibliques. Autre chose, par exemple, est de savoir que l'entrée des parvis intérieurs du temple de Jérusalem était interdite aux étrangers, c'est-à-dire aux non-juifs, sous peine de mort, et autre chose est de lire le texte grec des inscriptions qui servait d'avis au public. On sait qu'une de ces inscriptions a été découverte, en 1871, par M. Clermont-Ganneau. Et il n'est pas indifférent de constater que le mot grec ἀλλογενής, qu'on disait appartenir uniquement à la grécité biblique et ecclésiastique, et qui se lit dans *Luc*, XVII, 18, à propos du Samaritain, se rencontre dans cette inscription, bien que Josèphe, quand il fait mention de la défense, dise toujours ἀλλόφυλος ou ἀλλοεθνής. Il est à croire que les rédacteurs de l'inscription ne se sont pas fait scrupule d'employer un mot du langage populaire, qui aura été remplacé dans Josèphe par des équivalents plus distingués. On pensait que le titre d'*archipasteur*, ἀρχιποίμην, attribué au Christ, I *Pier.*, V, 4, était une trouvaille de l'écrivain chrétien : voici une tablette de l'époque romaine, appendue au cou momifié d'un brave homme d'Égyptien, où le défunt est dit, lui aussi, dans le sens propre, ἀρχιποίμην. On interprétait ordinairement le mot « besace », πήρα, dans *Marc*, VI, 8 (et parallèles) au sens de sac de voyage ou sac à provisions, bien que l'interdiction de prendre un sac de ce genre parût superflue à côté de la défense d'emporter du pain : une inscription grecque, découverte en Syrie (éditée par M. C. Fossey en 1897), emploie le mot au sens de sac de mendiant, sens qui s'adapterait bien au contexte évangélique. Et l'analogie du style de Jean dans les discours du Christ, où les « moi » sont

répétés : « Je suis... Je suis », avec des inscriptions dédicatoires où parle la déesse Isis, est vraiment frappante.

On lira surtout avec profit ce qui concerne les Épîtres du recueil néotestamentaire. M. *D.* y applique une distinction très simple et très naturelle entre les *lettres* qui sont de vraies lettres, et les *épîtres* qui n'ont que l'apparence de communications privées ; la plupart des Épîtres de Paul sont des lettres ; celles de Jacques, de Pierre, de Jude, l'Épître aux Hébreux, la première de Jean n'en sont pas. M. *D.* en conclut que, pour ces dernières, la question d'authenticité n'a pas la même importance : dans ces écrits, dit-il, c'est « une grande chose » qui parle, non une personnalité caractérisée. Les nombreuses lettres privées, écrites sur papyrus, qu'il reproduit souvent en fac-simile, qu'il transcrit, qu'il traduit, qu'il commente, sont extrêmement instructives. On peut dire qu'il n'a pas seulement fait un excellent livre et qui marquera une date dans l'histoire des études bibliques, mais qu'il donne un enseignement vivant.

L'intérêt va croissant dans la partie relative à l'interprétation historique du Nouveau Testament. Mais là il faudrait tout citer, et aussi discuter certains points où M. *D.* semble abonder trop aisément dans le sens de sa thèse générale et tirer de ses textes des conclusions qui pourraient être contestées.

La veille de sa mort, dit-il, Jésus fit allusion à une coutume qui nous est attestée par de nombreuses inscriptions et monnaies : celle d'attribuer aux princes et à d'autres personnages importants le titre de bienfaiteur, εὐεργέτης. Ce trait se trouve seulement dans *Luc*, XXII, 25. *Marc*, X, 42, et *Matthieu*, XX, 25, n'ont pas cette allusion et lisent : « Leurs grands ont pouvoir sur eux », idée qui s'accorde mieux avec le contexte. Il n'y a donc pas à supposer que Jésus aurait lu ce titre sur des monnaies syriennes et phéniciennes. L'idée vient du rédacteur du troisième Évangile, et c'est lui, non Jésus, qui s'est inspiré des monuments en questions.

A propos du recensement de Quirinius, dans *Luc*, II, 3, M. D. cite un édit de l'an 104, concernant l'Égypte. On pouvait bien soupçonner, ou plutôt l'on savait bien que l'idée de ce recensement n'était pas sans rapport ou analogie avec des faits de l'époque ; mais il ne s'ensuit aucunement que la donnée évangélique, — c'est-à-dire, le rapport de la naissance de Jésus avec le recensement de Quirinius, — ne soit pas fausse en elle-même. Il n'est pas de fiction qui ne soit conçue, en quelque manière, d'après une réalité. Luc n'a pas eu la main heureuse en

choisissant le recensement de Quirinius, puisqu'il se met par là en contradiction avec lui-même. Il fait naître Jésus au temps d'Hérode et lui donne environ trente ans en l'année 28-29 de notre ère; or le recensement de Quirinius a eu lieu en l'an 6. Les recensements d'Égypte ne peuvent rien à cette contradiction. Le document cité invite les Égyptiens qui ne sont pas chez eux à y rentrer pour être recensés. Mais cette circonstance ne correspond pas du tout à l'obligation où Joseph aurait été d'aller se faire inscrire dans le pays où était né son ancêtre supposé, David, mort depuis mille ans.

De même, le discours de Paul à l'Aréopage, et l'allusion à l'autel du « dieu inconnu » peuvent être en parfait accord avec certaines découvertes archéologiques, sans qu'on soit obligé de les attribuer à l'Apôtre, non à l'auteur des Actes, et d'y voir un manifeste qui ferait époque dans l'histoire des religions.

M. D. ne veut pas qu'on emploie en critique une méthode exclusive; il demande qu'on étudie chaque problème en lui-même et qu'on ne prétende pas résoudre toutes les difficultés par le même procédé; il apporte une « lumière » et souhaite qu'on s'en serve. Rien de plus légitime que ces exigences; encore faut-il bien mesurer toujours jusqu'où va l'éclaircissement.

Alfred Loisy.

F. Nicolardot. — **Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes**. — Paris, Fischbacher, 1908; gr. in-8, xxi-316 pages.

Ce livre a un objet nettement déterminé : il ne s'agit pas d'esquisser l'histoire de la tradition évangélique et son rapport avec la réalité du ministère et de la prédication de Jésus, mais d'analyser, autant que possible, le travail des évangélistes sur leurs sources immédiates. Le sujet n'est pas absolument nouveau, et M. N. a su mettre à contribution les critiques qui ont étudié en ces derniers temps la composition des Synoptiques; mais tant s'en faut qu'il se soit borné à ranger leurs conclusions en bon ordre, sous des rubriques appropriées au plan qu'il s'était tracé. Il devait faire et il a fait un examen personnel des opinions proposées; et il s'est livré, pour son propre compte, à une analyse très pénétrante des rédactions évangéliques. Sur divers points plus ou

moins importants il présente des hypothèses originales. Pour le lecteur français surtout son travail peut être une excellente introduction à l'étude des Évangiles. Une infinité de menues observations se trouvent constituer par leur classement logique une véritable psychologie de chaque évangéliste, un minutieux exposé de sa méthode, une solide critique de son œuvre au point de vue de l'histoire. La forme de l'ouvrage est excellente, comme il convenait à une thèse de doctorat ès-lettres. Si l'on osait faire sur ce point à l'auteur un léger reproche, ce serait d'apporter parfois de la recherche et de l'élégance en un sujet qui demandait seulement la clarté, la correction et la simplicité.

Pour ce qui est du fond, M. N. a peut-être çà et là franchi la limite qui sépare la finesse de la subtilité; il m'a semblé un peu difficile à suivre dans son analyse du discours des paraboles (*Marc*, IV, 1-44). Sa conclusion sur le caractère original des récits de l'enfance dans Luc est fort discutable. Les cantiques de Zacharie, de Marie (ou d'Élisabeth), de Siméon, même celui des anges à Bethléem ont l'air de pièces intercalées dans la narration, ce qui n'arriverait pas sans doute si la rédaction était d'une seule venue. L'on peut en dire autant des deux versets relatifs à la conception virginale dans le récit de l'annonciation (*Luc*, I, 34-35). L'unité du langage dans les deux premiers chapitres et dans le corps du livre ne prouve absolument rien, puisque l'évangéliste corrige le style de ses sources. Si l'on ne possédait pas l'Évangile de Marc, il serait impossible de discerner ce que Luc lui a emprunté. Le manque d'harmonie dans la légende même tend à démontrer la complexité de la rédaction. Le vocabulaire des cantiques n'atteste pas davantage leur composition par l'évangéliste; le *Magnificat*, par exemple, n'a guère de rapport avec la circonstance où il est placé; rien n'empêche que le rédacteur ait utilisé un morceau préexistant, en lui faisant subir les retouches de style qu'il pratique sur tout ce qu'il emploie. Dans l'hypothèse de l'unité rédactionnelle, on n'imagine pas que deux étapes de la tradition aient pu rester discernables comme M. N. les distingue en séparant *Luc*, I, 26-33, de 34-38. Un seul rédacteur, admettant la conception virginale, n'aurait pas introduit deux courants d'idées dans le discours de l'ange. Le raisonnement par lequel l'auteur essaie de rattacher le v. 36 au v. 35 ne paraît pas concluant. Il serait superflu, dit-il d'alléguer en signe la maternité de la femme stérile, si le signe se rapportait à un enfantement naturel. Mais la conception surnaturelle n'avait besoin d'être appuyée d'aucun signe, étant par elle-même un miracle; et le signe donné est au contraire indispen-

sable pour garantir la destinée messianique de l'enfant conçu naturellement.

Bien qu'il puisse s'autoriser du suffrage de nombreux critiques, M. N. n'a pas réussi davantage à me persuader que l'intervention d'Hérode dans le récit de la passion ait été inventée par Luc pour décharger Pilate. D'abord cette intervention ne décharge personne; elle n'est qu'un témoignage de plus rendu à l'innocence de Jésus, et elle ne change rien à la responsabilité du procurateur, qui reste la même après qu'avant. Or, ce témoignage, Luc n'en avait pas vraiment besoin, et l'on ne voit pas comment il se serait, pour ce seul motif, avisé d'introduire dans son récit toute une passion qui double l'autre. L'existence de l'*Évangile de Pierre*, où la responsabilité de la passion est effectivement transportée de Pilate sur Hérode, m'a fait supposer que Luc avait connu quelque récit du même genre, et qu'il avait cru pouvoir en tirer parti sans en accepter la donnée principale, sachant trop bien, et par des sources plus sérieuses et par une meilleure expérience des réalités politiques, que Pilate n'avait pu se dessaisir et ne s'était pas dessaisi de son autorité en faveur d'Hérode. La pensée de Luc est comme hantée par le souvenir d'Antipas, dont l'intervention est préparée de loin, quoique l'évangéliste, à la différence des deux autres Synoptiques, s'abstienne de raconter le supplice de Jean-Baptiste. Cette préoccupation s'explique sans difficulté s'il a eu connaissance d'une tradition ou plutôt d'un document, d'ailleurs apocryphe, où le tétrarque de Galilée tenait une plus grande place que dans nos deux premiers Évangiles.

Alfred Loisy.

Henri Hauser. — **Ouvriers du temps passé** (xve-xvie siècles). Paris, Alcan, 1908.

Les ouvrages du genre de celui-ci nous intéressent. Il serait bien bon de savoir, enfin, après tant d'histoires de France qui ont oublié de nous le dire, quelle place la foi et la piété chrétiennes tenaient dans la société d'autrefois. Pour la bourgeoisie et la petite noblesse, les *Livres de raison* (on connait les utiles publications de M. Charles de Ribbe) y serviront : pour les classes populaires, M. H. Hauser est évidemment, avec M. Gustave Fagniez, un des historiens qui peuvent nous renseigner à ce sujet avec le plus de compétence. Il n'y a pourtant que quelques pages s'y rapportant dans la nouvelle édition du livre de M. Hauser, —

quelques pages résumant l'essentiel des données présentes sur les Confréries et sur les pratiques pieuses qui y étaient en usage. M. H. note avec raison que certaines d'entre elles ne faisaient pas dire seulement une messe annuelle, mais une messe mensuelle. Les brasseurs de Saint-Omer avaient même une messe par semaine, les tailleurs de Nantes en avaient trois. Espérons que nous aurons sur la dévotion des artisans plus de détails encore dans la 4e édition, qui ne se fera pas attendre, j'en suis certain, de ce bon livre. L'auteur, du reste, se propose bien de nous satisfaire ; il voudrait « déterminer le rapport de la révolution économique avec la grande révolution religieuse du xvie siècle », recherche qu'il a esquissée, on le sait, dans un article souvent cité de la *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (t. Ier) sur « la Réforme et les classes populaires au xvie siècle ».

A. Rébelliau.

Les Pensées de Pascal, publiées par A. Gazier. — Paris, Société d'impressions et d'éditions, 1 vol. in-12.

On sait l'origine de l'édition princeps des *Pensées* de Pascal. M. Gazier la résume dans son *Avant-propos*, page 4 et suivantes ; MM. Michaut, Brunschvicg, V. Giraud l'ont exposée avec détail. Ce fut Gilberte Périer, sœur de Pascal, qui en réunit les matériaux ; ce fut son beau-frère, Florin Périer, qui en obtint le privilège, et une commission composée d'Arnauld, Nicole, Loménie de Brienne, le duc de Roannez, Tréville, Dubois, Filleau de la Chaise, Étienne Périer, prépara la publication, qui parut en 1670 à Paris, chez Desprez, qui fut souvent réimprimée, et en dernier lieu, en 1874, à la Librairie des Bibliophiles. M. Gazier la reproduit, avec les modifications que je vais indiquer.

Pour le plan, il le respecte tout à fait. Le rangement que les Port-Royalistes adoptèrent pour les petits papiers laissés en désordre par leur illustre ami, ne prétendait pas révéler le plan de l'ouvrage médité par lui. Ils ne connaissaient pas ce plan ; ils ne savaient pas si toutes les notes et réflexions consignées par écrit de la main de Pascal, étaient destinées par lui à y entrer. Mais ce qu'il faut reconnaître, tout de même, c'est que tous ces amis et parents de Pascal, compagnon de lutte ou confidents à des degrés divers, connaissaient au moins sommairement ce qu'il pensait, ce qu'il voulait, ce qu'il rêvait, et que leur ordre conjectural a une véritable valeur. En soi, du reste, ce plan de Port-Royal,

dit M. Gazier, est « acceptable ». Il y a juste assez d'ordre pour qu'on voie en gros les directions principales, les occupations ordinaires de la méditation de Pascal. Ce n'est sans doute pas une restitution absolument fidèle et rigoureusement exacte; c'est un schéma authentiquement représentatif de sa pensée et de son entreprise.

Mais le texte imprimé en 1670 était, du fait même des éditeurs, insuffisant, incomplet. Ils avaient sacrifié beaucoup de pensées, les jugeant obscures, mal venues, incorrectes ou informes (Gazier, p. 9). Ils étaient obsédés par des préjugés de vanité littéraire. Dès 1673, on pouvait augmenter une nouvelle édition des *Pensées*. Au XVIIIe siècle, plusieurs autres morceaux, et d'importants, réapparaissent successivement. En 1779, Bossut en publie un grand nombre. Enfin les travaux du XIXe et du commencement du XXe, depuis ceux de Victor Cousin jusqu'à ceux de G. Michaut et Brunschvicg ont enrichi encore l'héritage. Toutes ces additions, M. Gazier a tenu à les faire entrer dans sa réimpression « sous forme de complément et d'appendice à chacun des XXXII titres de l'édition de 1670. » Il a voulu nous donner ce qu'auraient pu donner au public de 1670 les premiers éditeurs.

De plus, le texte de 1670 était peu correct. Pour le purger de toutes les interpolations et inexactitudes dont il était plein, M. Gazier déclare qu'il a profité de tous les travaux critiques de ses prédécesseurs, sans compter la « recension personnelle, très attentive, faite à plusieurs et la loupe à la main », soit sur l'autographe, soit sur des copies anciennes, qu'il s'est imposée à son tour. On peut regretter qu'il ne dise pas si son texte diffère de celui, qui est devenu classique, de M. Brunschvicg, et où il en diffère.

Quant à l'esprit dans lequel est écrit le commentaire, très sobre, du reste, on le connaît. M. Gazier qui est un fervent champion du christianisme de Port-Royal, ne craint pas de prononcer au sujet de Pascal le nom de « sainteté » (p. 20). Il voudrait que les *Pensées* nous apparussent, comme un « trésor » spirituel, qu'il met à côté de l'*Imitation*. En tous cas, il a fait tout le possible — et c'est un nouveau titre qu'il se donne à la respectueuse gratitude des amis du XVIIe siècle, — pour que le texte de ce livre de « chevet » fût sans tache et sans lacunes.

A. RÉBELLIAU.

RAFFAELE BALLERINI, S. J. — **Les premières pages du ponti-**

ficat du pape Pie IX. — Ouvrage posthume. — Un vol. in-8, xv-224 pages ; Rome, M. Bretschneider, 1909. — Prix : 4 fr. 50.

En 1905 et 1906, la congrégation des rites reçut de nombreuses pétitions demandant l'introduction de la cause de Pie IX que les catholiques intransigeants appellent le pape incomparable de l'Immaculée-Conception, du Syllabus et de l'infaillibilité pontificale. Touché de ces suppliques, qu'il a peut-être encouragées, Pie X a fait commencer en 1903 les formalités de la béatification. Elles suivent leur cours.

Ce procès donne lieu à une littérature hagiographique qui sera sans doute copieuse : la présente publication en est une contribution.

Elle raconte l'histoire des sept premiers mois du pontificat de Pie IX. Le livre, écrit par un jésuite rédacteur à la *Civiltà Cattolica*, fut imprimé en 1867 et sur le point d'être envoyé aux libraires. De peur qu'il ne suscitât des polémiques dans les circonstances difficiles où se trouvait alors le Saint-Siège, il ne fut pas mis en vente et attendit des temps plus propices, qui ne sont venus, paraît-il, qu'avec l'examen engagé actuellement sur les vertus héroïques de Pie IX.

Je ne pense pas qu'on trouve dans cet ouvrage un seul fait important qui ne soit actuellement connu. L'unique intérêt qui reste au récit est qu'il a été corrigé en épreuves par Pie IX qui y ajouta des notes « selon ce que le cas réclamait ». On peut donc le considérer, sinon comme une « autobiographie », ainsi que le prétend l'éditeur, du moins comme l'expression de ce que Pie IX vieux voulait que l'on crût sur les débuts difficiles de son pontificat.

La constante préoccupation de l'auteur, — et peut-être de son auguste inspirateur et reviseur, — est de prouver que Pie IX n'a jamais été un instant libéral, comme l'ont dit les méchants. Ballerini insiste sur l'amnistie, par laquelle le pape inaugura son règne ; il s'efforce de prouver qu'elle fut non pas la cause mais seulement l'occasion de l'agitation qui suivit, et que cet acte nécessaire, « loin de mériter un blâme, fut fait avec toute la maturité désirable et possible dans de telles circonstances ».

Aux pages de Ballerini, jusqu'ici inédites, l'éditeur a cru devoir ajouter en appendice un épisode d'histoire un peu postérieur : le récit de la fuite à Gaëte. Le morceau, écrit par le Père Bresciani, a été publié dans son célèbre roman *Le Juif de Vérone ou les Sociétés secrètes en Italie* (1859). Des épreuves de ce chapitre ont été également revues par Pie IX qui y effaça, nous dit-on, « des circonstances ou des réflexions qui ne répondaient pas à la vérité ».

A. Houtin.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Hugo Gressmann, A. Ungnad et H. Ranke. — **Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente**. Deux vol. gr. in-8° de xiv-253 pages (texte) et xii-140 pages (274 illustrations). — Tubingue, Mohr, 1909. Prix : 7 marks 20 chaque. — La publication de textes en traduction et d'illustrations pouvant aider à l'intelligence de l'Ancien Testament, conçue et exécutée par M. H. Gressmann, mérite d'être entre toutes les mains tant elle est bien comprise. Destinée particulièrement à l'enseignement, elle rendra service aux maîtres comme aux élèves. Les textes réunis sont empruntés en première ligne à la littérature assyro-babylonienne : mythe de la création, combat des dragons et des démons, mythe d'Adapa, les premiers hommes et premiers rois d'après Bérose, épopée de Gilgamès et légende du déluge, Ea et Atrahasis, mythe des enfers, etc... A ces récits mythiques ou épiques s'ajoutent un choix d'hymnes, de chants funèbres dont celui sur la mort de Tammouz. Les documents historiques comprennent les listes chronologiques, des textes historiques de l'ancien royaume babylonien, de l'empire assyrien (campagnes de Salmanasar II contre Damas, de Tiglatpiléser, de Sargon, de Sennachérib, d'Asarhaddon) et du nouveau royaume babylonien. En appendice, on donne un choix de lettres du type d'el-Amarna. Enfin viennent les textes juridiques, notamment la loi de Hammourabi. La traduction de cette première partie a été établie par M. Arthur Ungnad qui s'est également chargé des *Nordsemitische Texte* : inscriptions de Mésa, de Zakir, de Siloé, papyri d'Éléphantine, tarifs phéniciens de Marseille et de Carthage.

Il sera commode d'avoir ainsi groupés sous la main tous ces écrits et leur liste seule est singulièrement suggestive. Mais encore étaient-ils aisément accessibles. Tout autre est le cas des documents égyptiens et c'est de leur présence que le nouveau recueil tire une valeur unique. L'Égypte, il est vrai, n'a pas eu pour le développement de la littérature israélite l'importance de Babylone, mais les textes égyptiens réunis par M. Hermann Ranke, en élargissant le champ des comparaisons, amèneront plus d'une réflexion utile. Ce ne sont pas seulement les exégètes hébraïsants, qui en ont jadis abusé, mais aussi les historiens de la religion assyro-babylonienne qui trouveraient profit aux comparaisons avec la religion égyptienne où la documentation littéraire et archéologique est souvent plus élaborée. Pour ne citer qu'un exemple, on sait la discussion qui s'est élevée récemment entre assyriologues touchant la possibilité pour les patési d'ériger de leur vivant leur propre statue et de lui consacrer, de leur vivant,

des offrandes alimentaires. Il semble que cette question trouverait aisément sa solution si l'on jetait un coup d'œil en Égypte où la pratique des statues funéraires déposées dans les temples était fort développée et où un simple particulier pouvait, sa vie durant, ériger sa stèle à Abydos, dans le voisinage du temple d'Osiris, avec table d'offrande sur laquelle, sans attendre le décès de l'individu, les prêtres déposaient des offrandes prises sur l'autel du dieu (voir Capart, *RHR*, 1909, I, p. 182).

Avec des textes mythologiques et sur la vie d'outre-tombe, des textes poétiques (dont la stèle de Menephtah dite « stèle d'Israël »), des proverbes, des prophéties, des contes et récits, M. Ranke a groupé les textes historiques les plus caractéristiques. Il faut signaler, tout particulièrement, le plus ancien texte prophétique égyptien, remontant à la XVIIIe dynastie, traduit ici pour la première fois.

M. H. Gressmann, qu'un séjour en Palestine a familiarisé avec l'archéologie, s'est réservé le soin d'établir le second volume, consacré aux illustrations. Il a accompagné chacune d'elles d'un commentaire sobre et d'indications bibliographiques précises. Ces matériaux, sortis au hasard de fouilles souvent très distantes dans le temps et l'espace, sont forcément disparates. On les a classés en deux grandes sections. La première se rapporte à l'histoire religieuse et au culte (cupules, massébot, autels, lieux de culte et temples, ustensiles du culte, sacrifice, dieux et symboles, représentations de taureaux divins, divinités féminines, keroubs et démons, amulettes, sceaux, représentations de mythes et de rois divinisés); la seconde est réservée à l'histoire profane. On s'accordera à reconnaître que le choix est judicieux et les renseignements exacts.

Les auteurs ont parfaitement rempli leur programme strictement scientifique, qui était de présenter d'une manière objective, laissant à chacun le soin d'en tirer tout le parti possible, une documentation qu'on ne peut plus qualifier d'accessoire pour l'étude de la Bible et qui s'impose de plus en plus aux exégètes.

René Dussaud.

L. Belleli. — **An independant examination of the Assuan and Elephantine aramaic papyri.** — Londres, 1909, in-8° de 204 pages. — De même que M. Lowy et d'autres ont attaqué l'authenticité de la stèle de Mésa, de même M. Belleli prétend que les papyrus araméens Blacas, comme ceux d'Assouan et d'Éléphantine, ont été forgés de toutes pièces. Dans la première partie de son travail M. Belleli cherche à démontrer que les dates indiquées dans les textes d'Assouan à la fois d'après le calendrier égyptien et d'après le calendrier babylonien ne concordent pas. Nous avons le regret de ne pouvoir suivre l'auteur sur ce terrain, faute de compétence astronomique. Nous remarquerons seulement que pour établir les dates de la période perse l'auteur se fonde sur le calendrier juif, qui lui-même repose sur le système

de l'astronome grec Méton. Dans une autre partie de son travail M. Belleti relève des fautes d'araméen, p. e. אלפי מלכא, au lieu de אלפי מלכין, dans le nº CVI *b* du British Museum. Seulement l'auteur, pour prouver que l'araméen emploie toujours le pluriel après le nombre *mille*, s'appuie sur les *targoumim*, qui sont postérieurs de six ou huit siècles à l'époque où se placent les documents araméens.

Pour notre part, nous ne pouvons admettre que des textes comme ceux de Mésa ou d'Assouan soient fabriqués par des faussaires, parce que des faussaires ne créent pas une littérature originale pour la forme et le fond. Les faux en épigraphie sont ou bien des textes qui n'ont ni queue ni tête ou des copies de textes authentiques. Même on peut dire que des documents comme ceux de Mésa ou d'Éléphantine auraient plus de valeur, s'ils étaient faux, que s'ils sont authentiques, parce qu'ils dénoteraient des facultés créatrices supérieures à celles d'un Newton ou d'un Pasteur. Et des gens doués d'un talent pareil se borneraient à gagner quelques sous de temps à autre et montreraient une modestie surhumaine ! Croie qui veut à ce miracle !

Mayer Lambert.

L. Belleli. — **Un nouvel apocryphe**. Étude sur un fragment de manuscrit du vieux Caire. — Livourne, 1904 (tirage à part du *Lux*) : in-8º de 23 pages. — M. Schechter avait publié dans le *Jewish quarterly Review* (XVI, nº 63) des fragments d'un livre de sentences morales, et avait placé cet ouvrage au xᵉ siècle de l'ère chrétienne. M. Belleli croit que cet ouvrage doit remonter bien plus haut, à l'époque d'Adrien. Ses arguments ne nous ont pas convaincu. Il suffit, p. e., de voir que l'auteur connaît (X, 8) la distinction des trois facultés de l'âme νοῦς, ἐπιθυμία, θυμός, qu'il traduit *mahaschaba*, *néfesch*, *héma*, pour reconnaître qu'il s'agit d'une œuvre du moyen âge et non d'un apocryphe antérieur à la Mischna. M. Belleli a apporté un certain nombre de corrections à différents versets.

M. L.

Rufus M. Jones. — **Studies in Mystical Religion**. — Londres, Macmillan, 1909. Un vol. in-8º de xxxviii-518 pages. — Si l'on accepte la définition très large que donne du mysticisme M. R. M. J. dans son introduction, on pourra ne pas s'étonner de trouver dans son livre des chapitres consacrés à des groupes purement eschatologiques comme le montanisme, à des réformes de pur moralisme comme le mouvement vaudois ou le lollardisme. A y regarder de près, le grand mérite de ce livre, d'ailleurs remarquablement informé et qui n'use que d'une documentation de valeur éprouvée, c'est d'avoir tenté une histoire de la « religion intérieure », histoire qui pour la période postérieure au néo-platonisme et antérieure au mysticisme spéculatif du xivᵉ siècle

n'avait guère été tentée que d'une façon trop systématique par Jundt et exclusivement allemande par Preyer. On pourra reprocher par ailleurs à ce livre de tourner court : les premiers chapitres ont traité de l'élément mystique dans le christianisme primitif (un chapitre très original sur l'« administration de l'esprit » dans les premières communautés), du montanisme, des racines du mysticisme dans la littérature classique, du mysticisme des Pères de l'Église, du pseudo-Denys l'Aréopagite, de Jean Scot, des Vaudois, de saint François (et surtout des Spirituels), des « panthéistes » et des groupes de Libre Esprit au XIII° siècle, de maître Eckart, des Amis de Dieu et des Frères de la Vie commune, de Wyclif et du mouvement lollard, des anabaptistes... Déjà le spécial, l'attirance de la « petite religion » paraît ici gagner M. R. M. Jones, et glissant sur une pente que n'évite pas assez souvent l'école psychologique, il arrive en suivant l'Anabaptisme en Angleterre, les Familistes, les « Seekers » et les « Ranters », à l'observation pathologique valable pour un cas ou deux, presque inutilisable pour l'analyse du sentiment religieux dans ses modes normaux.

P. Alphandéry.

Vicente Lampérez y Romea. — **Historia de la arquitectura cristiana española en la Edad Media.** — Madrid, 1908-1909, 2 vol. in-4° de 733-671 pages, illustr. — Ce gros ouvrage qui est appelé à rendre des services presque autant à l'histoire de l'Église qu'à l'histoire de l'art espagnol se présente sans aucune prétention. Outre que l'auteur reconnaît ce qui a été fait avant lui et remonte même aux plus lointains précurseurs, comme Sandoval, Moralès, Gonzalez D'Avila, il estime n'avoir fait qu'œuvre provisoire, que contribution consciencieuse, rien encore de définitif ne pouvant être prononcé à propos d'un canton de l'histoire de l'art dont l'exploration est à peine commencée : les archives ecclésiastiques espagnoles sont presque toutes inconnues, les monographies régionales, les relevés des richesses monumentales du pays sont à peine ébauchés. Le patient travail de M. Vicente Lamperez fera en tout cas grandement avancer l'œuvre préparatoire. Rarement description architectonique fut conduite avec autant de rigueur et de pénétration dans le discernement des éléments stylistiques. Et c'est d'autre part une remarquable étude sur la topographie religieuse de l'Espagne qui peut se dégager de ce livre d'un architecte.

P. A.

Dr A. Freybe. — **Das Memento Mori in deutscher Sitte, bildlicher Darstellung und Volksglauben deutscher Sprache, Dichtung und Seelsorge.** — Gotha, Perthes, 1909, un vol in-8° de VIII-256 pages. — La littérature sur les Danses des morts est déjà fort abondante : on ne regrettera cependant pas de voir venir s'y ajouter ce petit livre. M. A. Freybe n'a pas

entendu renouveler la question, mais sans bousculer les idées reçues, il a fait ressortir avec beaucoup de précision et une verve discrète combien l'idée de figurer plastiquement ou littérairement le « memento mori » était conforme au moralisme germanique. Il en a montré d'une façon quelque peu forcée peut-être l'origine biblique, mais il en a très heureusement suivi les aboutissants dans la pensée et dans l'art de la Réformation et du romantisme allemand. L'étroit rapport entre les représentations dramatiques et picturales de la Danse des morts, récemment utilisé par M. Mâle dans la démonstration de sa thèse favorite, est établi ici par de nouveaux témoignages (notamment ch. vii-ix). M. Freybe a montré comment se développa en Allemagne dans la poésie populaire toute une tradition de « chants de la mort » dont le « Memento mori » est l'inépuisable thème. Les littératures médiévales des autres pays d'Europe sont d'une surprenante pauvreté en développements lyriques sur ce motif facile : en France le beau poème d'Hélinand de Froidmont est presque la seule production de cette famille.

P. A.

H. Ott. — **Thomas von Aquin und das Mendikantentum**. — Fribourg en Brisgau, Herder, 1908. Un vol. in-8° de vii-100 p. — Bon livre où bien des questions nouvelles sont abordées ou tout au moins pressenties. Pour un peu, il se présenterait comme une histoire de la pauvreté évangélique, et cette histoire manque ; il est intéressant de remarquer que M. Zöckler lui-même, dans son livre excellent et si compréhensif *Askese und Mönchtum* passe presque complètement à côté de ce sujet, après avoir, dès ses premières pages, signalé cependant les caractères spécifiques de la *sozial Askese*. Nous ne prétendons pas que M. A. O. ait complètement traité de cette *sozial Askese*, surtout pour la période antérieure à saint François et saint Dominique. Çà et là son exposé est à peine ébauché, et lorsqu'il fait honneur à saint Thomas de l'*Instrumentaltheorie*, il ne s'occupe pas assez à notre gré d'en distinguer les linéaments chez Jean Cassien, ce qui serait aisé, à notre avis. Quoi qu'il en soit, son ouvrage, excellent pour l'étude du thomisme, rendra encore de sérieux services à qui voudra connaître d'ensemble l'ascèse de pauvreté. L'analyse du fondement évangélique de l'idéal de pauvreté nous paraît très juste et très complète : peut-être cependant M. Ott eût-il pu signaler encore l'importance toute particulière que prend l'épisode du jeune homme riche à l'époque du franciscanisme. A rapprocher aussi ce double fait que c'est cet épisode qui a déterminé la vocation de saint Antoine au dire de saint Athanase et de Pierre Waldo au dire de l'Anonyme de Laon — et que l'influence directe de cet épisode paraît à peu près nulle entre l'époque des moines de Thébaïde et le renouveau ascétique de la fin du xii[e] siècle. Par contre l'exemple communiste des premiers groupes chrétiens de Jérusalem est cité constamment dans les préambules de

règles ou dans la littérature monastique du moyen âge comme type de la *désappropriation* plutôt que de la pauvreté absolue.

P. A.

L. H. Jordan et B. Labanca. — **The Study of Religion in the Italian Universities.** — Oxford, University Press, 1909. Un vol. in-8° de xxviii-324 pages. — M. Jordan est connu surtout comme historiographe de la science des religions. On trouvera dans ces deux gros volumes *Comparative Religion* le plus riche des répertoires de faits, de dates, de renseignements bibliographiques que puisse utiliser quiconque veut connaître les titres de noblesse de cette discipline pas encore vieille d'un siècle. M. J. a entrepris cette fois de nous donner une monographie, et pour lui assurer toute garantie d'exactitude, d'information directe, il a usé d'un système de collaboration qui ne laisse pas que d'aboutir à un ensemble assez disparate. M. Jordan s'est réservé (ch. i-iii) le soin d'écrire une sorte d'introduction purement historique : il y résume les premiers essais d'enseignement critique de l'histoire des religions en Italie, la carrière des professeurs Abignente et Mariano, l'initiative du professeur B. Labanca à l'Université de Rome, aussi la contribution des philologues, orientalistes, médiévistes, folkloristes, philosophes à l'œuvre historique. M. Jordan conclut aussi (ch. ix-x) en montrant ce que l'histoire des religions doit attendre du mouvement « moderniste », en s'attachant à en discerner les promesses d'activité scientifique. Mais entre l'un et l'autre de ces groupes de chapitres, études de faits, relevés bibliographiques, M. J. a cru devoir intercaler (ch. iv-viii) une étude qu'il considère, dans son introduction, comme le *nucleus* de son livre, et cette étude est la traduction, complétée çà et là de quelques *realien*, du petit livre du prof. Labanca, *Difficoltà antiche e nuove degli studi religiosi in Italia* paru en 1870, livre à coup sûr pénétrant et original, mais dont la verve soutenue d'allusions aux hommes et aux choses de la politique italienne détonne quelque peu au milieu des exposés sans passion de M. Jordan. Ce livre, fait de deux parties si distinctes, n'en est pas moins, par l'une et par l'autre, un document important pour l'étude de la vie morale de l'Italie actuelle.

P. A.

Ch. Bastide. — **L'Anglicanisme.** L'Église d'Angleterre, son histoire et son œuvre. La Diffusion de l'Anglicanisme. *Bibliothèque d'études religieuses.* — Foyer Solidariste, Saint-Blaise, près Neuchâtel; in-12 de 158 p.; prix : 2 fr. — Utile brochure de vulgarisation, écrite d'un point de vue protestant. Des statistiques qu'il cite sur l'état présent de cette Église, l'auteur tire les conclusions suivantes : « Recul très net de l'anglicanisme. L'accroissement du nombre des dissidents n'est pas si important qu'on pourrait le supposer. On ne voit

pas que le nombre des catholiques ait beaucoup varié. En revanche l'augmentation des libres penseurs est effrayante : en cinquante ans la proportion est passée de 4 0/0 à 15 0/0, ils sont à la veille de former le cinquième de la population totale ». Les derniers mots de l'auteur sont ceux-ci : « L'Église anglicane a un passé glorieux et malgré les difficultés présentes, peut envisager l'avenir avec confiance, car elle est présentement animée d'un esprit de charité et d'humilité évangéliques. » Les difficultés présentes sont : le recrutement du clergé, l'action sociale de l'Église, la « nécessité de résister au modernisme sans méconnaître les recherches scientifiques ». L'auteur n'indique pas l'existence d'une faction cléricale croissante qui, si elle venait à prévaloir, détruirait tout ce qui a rendu l'anglicanisme tolérable.

A. Houtin.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire religieuse à Paris en 1908-1909. — Suivant l'habitude de la Revue nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

I. *A l'École des Hautes Études, Section des Sciences religieuses.*

Religions des peuples non civilisés. — M. *Mauss* : Interdictions rituelles en Nouvelle-Zélande, les lundis, à dix heures. — Théorie générale des origines du rituel formulaire : Australie, les mardis, à onze heures. — M. *Hertz*, membre de la conférence, exposera les Rites de l'élimination du péché, les mardis, à dix heures.

Religions de l'Extrême-Orient. — M. *Ed. Chavannes* : L'enseignement de Confucius, les lundis, à trois heures et demie.

Religions de l'Amérique précolombienne. — M. *G. Raynaud* : Totémisme et Nagualisme ; sociétés secrètes ; danses sacrées ; les mercredis à neuf heures et les samedis, à quatre heures et demie.

Religions de l'Inde. — M. *A. Foucher* : Éléments de philosophie indienne ; le système Vedanta, les mardis, à trois heures. — Explication de textes et monuments bouddhiques, les vendredis, à deux heures.

Religion de l'Égypte. — M. *Amélineau* : Explication du livre des Morts, les lundis, à neuf heures. — Explication des œuvres de Schenoudi, les lundis, à dix heures.

Religion assyro-babylonienne. — M. *C. Fossey* : Le traité d'astrologie Enouma-Anou, les mardis à cinq heures.

Religions d'Israël et des Sémites occidentaux. — M. *Maurice Vernes* : I. L'Ancien Testament dans le Nouveau ; II. Le quatrième Evangile (suite) ; III. Les Actes des Apôtres, les mercredis à trois heures un quart. — Discussion des légendes concernant le séjour des Israélites au désert et explication de textes, les lundis à trois heures et quart.

Judaïsme talmudique et rabbinique. — M. *Israël Lévi* : Les plus anciennes versions des parties poétiques de la Bible, les vendredis, à deux heures. — Étude critique des sources rabbiniques relatives à l'histoire du judaïsme à partir du IIIe siècle avant J.-C., les vendredis, à trois heures.

Islamisme et religion de l'Arabie. — M. *Cl. Huart* : Explication du Coran à l'aide de commentaires et spécialement de celui de Tabari, les mardis, à quatre heures. — La mystique persane dans le Mesnevî de Djelâl-eddin-Roûmi, les mercredis, à quatre heures.

Religions de la Grèce et de Rome. — M. *J. Toutain* : Les antres sacrés dans les religions grecques et romaines, les jeudis, à quatre heures. — La religion et les cultes dans les provinces romaines de Cilicie et de Syrie et les régions limitrophes, les vendredis, à cinq heures.

Religions primitives de l'Europe. — M. *H. Hubert* : Les grandes fêtes saisonnières des nations germaniques : les fêtes d'été, les jeudis, à dix heures et demie.

M. *R. Gauthiot*, membre de la Conférence, expliquera et commentera la Voluspa, les vendredis, à dix heures.

Littérature chrétienne et histoire de l'Eglise. — *Eug. de Faye* : Étude critique des épîtres de l'apôtre Paul, les mardis, à quatre heures et demie. — Histoire générale des doctrines chrétiennes au trois premiers siècles ; lectures choisies des Pères apostoliques, les jeudis, à neuf heures un quart.

M. *Paul Monceaux* : L'œuvre de saint Irénée, les lundis, à deux heures. — Histoire de l'Église romaine à la fin du Ier siècle ; explication des documents qui s'y rapportent, les mercredis, à deux heures.

Christianisme byzantin et archéologie chrétienne. — M. *G. Millet* : Recherches sur l'iconographie byzantine de l'Evangile, les mercredis, à trois heures et quart ; Études pratiques d'archéologie et d'histoire religieuse, les samedis, à dix heures et demie. — Les samedis, de neuf heures et demie à dix heures et demie, le professeur recevra les personnes qui voudront visiter ou consulter la collection chrétienne et byzantine.

Histoire des doctrines et des dogmes. — M. *F. Picavet* : La doctrine des trois hypostases dans les Ennéades de Plotin et le dogme chrétien de la Trinité, les jeudis, à huit heures. — Travaux récents sur l'histoire des doctrines et des dogmes ; doctrine de l'Ecole d'Athènes, les jeudis, à quatre heures et demie.

M. *Louf*, membre de la Conférence, fera quelques leçons sur le *Secret des secrets*, attribué à Aristote pendant le Moyen-Age.

M. *P. Alphandéry* : Recherches sur la doctrine de la pauvreté évangélique au début du XIIIe siècle dans le clergé séculier et dans le monde laïque, les mercredis, à deux heures et demie. — Recherches sur les idées religieuses dans le mouvement communaliste en France aux XIe et XIIe siècles, les samedis, à trois heures et demie.

Histoire du droit canon. — M. *R. Génestal* : La compétence des juridictions ecclésiastiques aux XIIIe et XIVe siècles, les samedis à une heure et demie. — Le bénéfice ecclésiastique, les samedis, à deux heures et demie.

Histoire et organisation de l'Église catholique depuis le Concile de Trente. — M. *L. Lacroix* : Histoire de la Constitution civile du clergé, les vendredis, à trois heures.

Cours libres. — *Histoire des anciennes églises d'Orient.* — M. *J. Deramey* : L'Église de Constantinople et les Églises de la Péninsule des Balkans, depuis le Concile de Nicée jusqu'à l'époque de Photius, les jeudis, à deux heures.

Psychologie religieuse. — *Eugène-Bernard Leroy* : Les fondements psychologiques de la croyance religieuse, les mardis et les samedis, à trois heures et demie.

II. A *l'École des Hautes Études, Section des Sciences historiques et philologiques.*

M. A. *M. Desrousseaux* : Les lettres de saint Basile, les jeudis, à dix heures et demie.

M. *Serruys* : Les sources historiques de saint Clément d'Alexandrie, les mercredis, à cinq heures.

M. *Jean Psichari* : Commentaire grammatical de la Genèse dans le texte de la Septante, comparé au texte hébreu, tous les quinze jours, les lundis à deux heures et demie.

M. *Ferdinand Lot* : L'historiographie bretonne (ve-xie siècle) : Les vies de saints (suite et fin), les lundis, à quatre heures et demie.

M. *Antoine Thomas* : Étude critique de la Passion de sainte Catherine, poème soi-disant en dialecte poitevin, publié en 1885 par F. Talbert, les jeudis, à trois heures et demie.

M. *Sylvain Lévi* : Explication de l'Avadâna Kalpalatâ, texte sanscrit et version tibétaine, les samedis, à deux heures.

M. *Jules Bloch* : Explication du Râmâyana de Tulsî Dâs, les vendredis, à neuf heures et demie.

M. *Louis Finot* : Explication du Bodhicaryâvatâra de Çântideva, avec le commentaire de Prajnâkaramati, les mardis, à dix heures et demie.

M. *Mayer Lambert* : Explication du livre du Lévitique, le mardi, à deux heures un quart. — Explication du livre des Psaumes, les jeudis, à neuf heures.

M. *Clermont-Ganneau* : Archéologie hébraïque, les samedis, à trois heures et demie.

M. *Guieysse* : Lecture et déchiffrement de textes hiéroglyphiques, les samedis à dix heures et demie. — Études de textes hiératiques, les samedis, à neuf heures et demie.

M. *Moret* : Textes relatifs au mythe d'Osiris. Chapelles des temples ptolémaïques, les mardis, à quatre heures et demie.

M. *Isidore Levy* : Recherches sur la littérature historique des Juifs alexandrins, les mercredis, à une heure et demie. — Histoire d'Israël : les Juges, les mercredis, à deux heures et demie.

SUMMER SCHOOL OF THEOLOGY, A OXFORD

Sous ce nom a été instituée une œuvre d'extension universitaire de l'intérêt le plus élevé. Un groupe de professeurs appartenant presque tous à l'Université anglaise (deux étrangers seulement, MM. Goblet d'Alviella et von Dobschütz figuraient dans ce corps enseignant) ont donné à Oxford, en sep-

tembre dernier, une série de conférences dont nos lecteurs trouveront ici le programme :

Philosophie de la Religion :

M. *le comte Goblet d'Alviella* : Emploi de la méthode comparative en histoire des religions — et : L'Animisme et sa place dans l'évolution de la religion.

Rev. A. L. Lilley : Le Modernisme.

R. R. Marett : Origine et valeur dans la religion.

Rev. Dr. H. Rashdall : Quelques questions d'éthique chrétienne.

C. C. J. Webb : Révélation et Raison, grâce et nature, Dieu et l'homme.

P. H. Wicksteed : Idées religieuses fondamentales de la philosophie scolastique.

Ancien Testament :

Rev. G. H. Box : Le Judaïsme au temps du Christ.

Rev. prof. Driver : Méthode d'étude du livre des Psaumes, avec application spéciale à quelques psaumes messianiques.

Rev. Dr. Gray : L'eschatologie du livre d'Isaïe.

Nouveau Testament :

Rev. Dr. Charles : L'interprétation de l'Apocalypse.

Prof. von Dobschutz : L'eschatologie des Évangiles.

Dr. A. S. Hunt : Les Papyrus et le Nouveau Testament.

Rev. prof. Lake : L'état actuel de la critique textuelle du Nouveau Testament.

L'Église primitive :

Rev. A. Y. Carlyle : Les conceptions sociales dans le Nouveau Testament et dans l'Église primitive.

Prof. Lake : Problème sur la première église chrétienne entre 100 et 140 après J. C.

Rev. Dr. J. E. Odgers : Les débuts de l'art chrétien (avec projections).

Relations du Christianisme avec les autres religions :

Rev. Dr. J. E. Carpenter : Parallèles du bouddhisme et du christianisme.

Dr. R. L. Farnell : Aspects généraux de l'Orphisme, leur modification dans l'histoire de la pensée religieuse de l'hellénisme.

Rev. prof. Moulton : La religion comparée en tant qu'auxiliaire de la synthèse religieuse.

Rev. O. W. Thatcher : Le Christianisme et l'Islamisme primitif.

De plus, deux séries de leçons auxiliaires, l'une consacrée à l'étude du texte grec de l'épître aux Éphésiens, l'autre à des éléments de critique textuelle du Nouveau Testament en grec furent données la première par le Dr. A. Souter, la seconde par le Rev. Dr. Odgers.

P. A.

COMMUNICATION

M. Franz Cumont a signalé au congrès de la Fédération archéologique et historique de Belgique (*Compte-rendu*, XXIe session, Liège, 1909) les nombreuses « colonnes au géant » ou à l'anguipède trouvées en Belgique. Elles se composent d'une base carrée d'environ un mètre de haut, décorée sur les quatre faces — ou seulement sur trois lorsque l'une est réservée à une dédicace en l'honneur de Jupiter — d'images de divinités romaines. Fréquemment repose sur cette base un socle octogonal avec, sur sept de ses côtés, les figures des dieux de la semaine. Au-dessus, s'élevait une colonne à chapiteau corinthien sur lequel se dressait un cavalier en costume militaire foulant aux pieds de son cheval un géant anguipède. « Certainement, remarque le savant auteur, aucun monument du paganisme n'a été reproduit avec une pareille fréquence dans notre pays, et ce groupe de sculptures offre ainsi un intérêt capital pour l'étude des croyances de nos ancêtres gaulois. » Toutefois, M. Cumont repousse les explications par la mythologie celtique ou germanique. Il s'agit de monuments glorifiant les Césars vainqueurs des Germains, sous les traits de Jupiter écrasant les géants. M. Cumont y voit non seulement un produit de la tradition gréco-romaine, mais plus exactement de la tradition gréco-orientale. C'est ce point de vue, mentionné incidemment dans le travail cité plus haut que M. Cumont a bien voulu préciser pour nos lecteurs :

« Je ne me fonde pas seulement, nous écrit-il, sur la signification du groupe de l'anguipède et du cavalier qui surmonte ces colonnes. Comme je le rappelais dans ma notice de Liège, l'allégorie qui représente par l'écrasement d'un géant la défaite des barbares, est tout à fait conforme aux traditions de l'art grec — il suffit de songer à la gigantomachie de Pergame. Mais on n'a peut-être pas suffisamment remarqué le fait que, sur les monuments des mystères de Mithra, si nombreux dans le nord de la Gaule, cette victoire du maître des dieux sur les monstres revoltés contre son autorité est figurée avec une intention symbolique analogue à celle qui a inspiré la composition du groupe couronnant nos colonnes (*Mon. myst. Mithra*, I, p. 158).

« Mais je laisse là ces considérations, toujours sujettes à controverse, pour invoquer un argument qui me paraît décisif. Beaucoup des « colonnes au géant » sont soutenues par un socle sur lequel figurent les divinités qui président aux jours de la semaine. Or, si la semaine, espace de sept jours, est une des formes les plus anciennes de la mesure du temps — c'est simplement le quart de la lunaison ou, si l'on préfère, la durée de chacune des phases de la lune — il n'en est pas de même de l'attribution de ses sept jours aux dieux planétaires. Ce système de « chronocratories » pour employer le terme astrologique, a été déduit de l'ordre que l'astronomie ancienne, parvenue à son apogée, assigne aux planètes La série Saturne, Soleil, Lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus, est dérivée de l'ordonnance « chaldéenne » des planètes Saturne, Jupiter,

Mars, Soleil, Vénus, Mercure et Lune en vertu d'une théorie que Dion Cassius[1] expose tout au long.

« Or, même en Orient, on n'est arrivé à classer ainsi les planètes, suivant leur distance de la terre et la durée de leurs révolutions, qu'à une époque très récente. L'ordonnance « chaldéenne » n'a été connue des Grecs que vers l'an 200 av. J.-C. et il est infiniment peu probable qu'en Babylonie elle ait été adoptée beaucoup plus tôt[2].

« Il s'ensuit que les dieux de la semaine, tels que nous les connaissons, sont une création de l'époque alexandrine ; comme beaucoup d'autres théories astrologiques, celle qui place la semaine sous leur patronage est née en Orient du temps des Séleucides et des Ptolémées. Ces sept dieux tutélaires du temps (Χρονοκράτορες) n'ont été reconnus comme tels dans le monde latin que quand les religions orientales et les doctrines des *Chaldaei* s'y sont répandues. Il est absurde de supposer, comme on l'a fait, que les Celtes et les Germains aient pu leur attribuer auparavant ce caractère, à moins d'admettre qu'ils aient pratiqué l'astrologie avant que celle-ci fût inventée.

« Et pour revenir aux « colonnes au géant », la présence des dieux de la semaine sur le socle de ces monuments démontre clairement à mon avis qu'il ne faut pas chercher à les expliquer par de mystérieuses croyances des mythologies du nord, mais qu'ils sont comme je le disais, dans la tradition gréco-orientale, combinée peut-être avec quelques éléments celtiques ou germaniques.

« Mais, dira-t-on, pourquoi les a-t-on trouvés surtout — pas exclusivement — près de la frontière du Rhin? Simplement, je pense, parce que ces colonnes dressées à la gloire des empereurs vainqueurs des barbares, ont été élevées principalement par les populations que menaçaient le plus directement les invasions. »

Franz Cumont.

1) Dion Cassius, XXXVII, 19 : Si l'on place, comme le faisaient les astrologues, la première heure du premier jour (samedi) sous le patronage de Saturne, la seconde sous celui de Jupiter, la troisième sous celui de Mars et ainsi de suite, la vingt-quatrième échoit de nouveau à Mars et la première du jour suivant au Soleil qui, par suite, régira cette journée entière. De même, la première heure du troisième jour et ce jour lui-même appartiendront à la Lune, et pour une raison semblable le quatrième, cinquième, sixième et septième seront soumis respectivement à Mars, Mercure, Jupiter et Vénus. Il n'y a pas de doute que telle soit la vraie origine de la semaine astrologique, telle qu'elle s'est répandue dans l'empire romain. C'est ce qu'admet aussi Bouché-Leclercq, *Astrol. gr.*, p. 479 ss.

2) J'ai insisté sur ce fait dans ma *Théologie solaire*, p. 26 [472].

DÉCOUVERTES

Le reliquaire de Purushapura (Peshawar). — Les journaux anglais annoncent la surprenante découverte d'une cassette renfermant des ossements du fondateur du Bouddhisme, de Gautama Bouddha lui-même, ou tout au moins les reliques que le roi Kanishka (converti au bouddhisme vers l'an 100 de notre ère) considérait comme authentiques. La découverte n'est pas le fait du hasard, elle est due aux indications précises de M. A. Foucher, chargé de cours à la Sorbonne, dont nos lecteurs connaissent les beaux travaux d'archéologie et d'iconographie religieuse par lesquels il a suivi à la trace, dans le Gandhara, les influences de l'art grec, et dans lesquels il a serré de plus près qu'on ne l'avait fait jusqu'ici l'interprétation des représentations figurées. En s'appuyant sur les données du voyageur chinois Hieun Tsang (VIIe siècle), M. Foucher détermina sur le terrain la place où devait se trouver le stupa abritant les reliques chères au roi Kanishka. Le savant indianiste fit plus : il parvint à convaincre M. Marshall, directeur du service archéologique de l'Inde, du bien fondé de son hypothèse et le décida à entreprendre des fouilles au point fixé et signalé par deux buttes de débris à un demi mille au sud de Peshawar. La première butte cachait les ruines d'un grand temple, la seconde livra les restes d'une pagode.



A l'intérieur de cette dernière, dans une chambre funéraire en pierre au toit effondré, on découvrit une petite boîte cylindrique en bronze, haute de 18 centimètres, ornée de reliefs et sans fond. Sur le dessus est posée, comme le montre le dessin ci-contre, une figure de Bouddha assis entre deux Bodhisattvas. La partie cylindrique porte en relief, au-dessous d'une frise d'oies s'ébattant, des amours ailés qui soutiennent une guirlande. Un personnage princier est figuré comme l'est Kanishka sur ses monnaies dont un exemplaire fut trouvé avec le reliquaire. L'identification est d'autant plus légitime que les inscriptions pointillées en écriture kharoshthi livrent par deux fois le nom du roi. Le nom de l'artiste qui a établi le précieux bibelot est aussi mentionné et c'est celui d'un artiste grec : Agésilas. Le cylindre de bronze

recouvrait un reliquaire hexagonal en cristal fermé par un sceau en terre à la marque de l'éléphant, qu'on suppose être l'emblème royal du dynaste. A l'intérieur se trouvaient quelques ossements.

Un pilier d'Asoka au N.-E. de Benarès. — C'est encore au pèlerin chinois Hiuen Tsang qu'on est redevable de cette découverte. Lorsqu'il visita Benarès, vers 636 de notre ère, il vit au nord-est de la cité un des piliers d'Asoka et d'après sa description, M. Vincent A. Smith (*Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft*, 1909, p. 337-345) a retrouvé un fragment encore en place dans le monument dénommé *Lāț Bhairo*. Indépendamment, M. F.-O. Oertel (*Indian Antiquary*, octobre 1908) était arrivé aux mêmes conclusions.

Sanctuaire lihyanite (Arabie). — Nous avons déjà signalé les résultats d'un premier voyage en Arabie accompli par les PP. Jaussen et Savignac, professeurs à l'École biblique et archéologique de Jérusalem (*RHR*, 1908, II, p. 305). Les mêmes explorateurs ont fait une nouvelle tentative, le printemps dernier, qui a amené la découverte au lieu dit *Khereibeh*, à un kilomètre au nord d'el-'Ela et à dix-huit kilomètres au sud de Hégra (Medaïn-Saleh) d'un sanctuaire qui a fourni deux statues, hautes de plus de deux mètres. Le style est nettement égyptisant. Des inscriptions voisines gravées sur des socles montrent que ce sont des statues de particuliers dressées à la suite d'un vœu. Elles sont rédigées en ce dialecte arabe, usité dans le royaume de Libyân lequel s'est constitué d'un débris du royaume nabatéen. Un court exposé de la découverte, accompagné de la reproduction d'une des statues, a été fait par le P. Lagrange devant l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1909, p. 457-461) et la *Revue Biblique* (octobre 1909) fournit des détails complémentaires.

Temple de source au Mont Auxois. — Le commandant Espérandieu (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1909, p. 498-506) a mis au jour sur le versant oriental du Mont Auxois les substructions d'un temple en forme d'octogone régulier de 7 m. 50 de côté. Peut-être n'est-ce que la *cella*; la suite des fouilles le montrera. On a trouvé un grand nombre d'ex-voto constitués par de minces feuilles de bronze découpées au ciseau ou travaillées au repoussé, quelquefois avec un trou destiné à les suspendre ou à les fixer sur une paroi. On y voit figurés des yeux, des seins et d'autres parties du corps. Une tête et deux pieds séparés sont également des ex-voto. Sur le socle qui supporte l'un des pieds se lit la formule : V. S. L. M. Parmi les fragments d'inscriptions, le plus intéressant est une dédicace à Apollon qui confirme, une fois de plus, le témoignage de César sur le dieu guérisseur des Gaulois. Citons encore un petit buste de bronze probablement une image d'Harpocrate ou du dieu enfant. La découverte de ce temple semble venir à l'appui d'une remarque de M. Camille Jullian sur l'origine du nom d'*Alesia* ou *Alisia*, qui serait celui d'une source.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

M. Édouard Naville a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1909, p. 512-513) un mémoire dont il a publié les conclusions dès 1907 (voir Capart, *Bulletin critique des religions de l'Egypte*, *R H R*, 1909, I, p. 201) et dans lequel il expose 1° que, d'après certaines trouvailles analogues en Égypte, le Deutéronome fut découvert, lors de la réfection du temple de Jérusalem sous Josias, dans les fondations remontant au temps de Salomon ; 2° que le texte était rédigé en caractères étrangers, peut-être cunéiformes. M. Théodore Reinach a objecté que ces hypothèses ne sauraient prévaloir contre les traits indéniables de modernité qui ont été relevés dans le Deutéronome.

— A plusieurs reprises, la *Revue* a entretenu ses lecteurs des papyrus araméens qui nous renseignent sur la colonie juive d'Éléphantine et mentionnent l'érection dans cette île d'un temple de Yahvé. Parmi les questions soulevées par ces précieux textes, une des plus controversées vise l'interdiction d'ériger un temple en dehors de Jérusalem. On a invoqué une autre exception, le temple d'Onias fondé en Égypte à la suite des persécutions d'Antiochus Épiphane. M. F. Staehelin dans la *Zeitschrift für Alttestam. Wissensch.*, 1908, p. 180-182, montre nettement que la comparaison n'est pas valable, les conditions tout à fait différentes, et il conclut que la Loi n'était pas connue des Juifs d'Éléphantine.

— A l'époque perse, les rites de vassalité consistaient dans l'offre de la terre et de l'eau, puis dans l'envoi d'une fille de sang royal au harem du grand roi. M. G. Radet fait une ingénieuse et très heureuse application de ce rituel dans un mémoire présenté au dernier congrès archéologique du Caire, sur *La première incorporation de l'Égypte à l'empire perse* (*Revue des Études anc.*, juill-sept. 1909). Il explique ainsi comment Xénophon peut affirmer que l'Egypte fit partie de l'empire perse dès Cyrus tandis que la plupart des historiens ne connaissent que la conquête de Cambyse. Il est vraisemblable qu'Ahmasis offrit, sur l'injonction de Cyrus, la terre et l'eau, premier acte rituel de vasselage, mais certainement il lui envoya une fille de sang royal, évitant ainsi le sort de ses alliés de Lydie et de Chaldée. Ahmasis, toutefois, usa d'un subterfuge : il expédia, à la place d'une de ses filles, une fille d'Apriès qu'il avait détrôné. La supercherie découverte fut une des raisons qui valurent à la momie d'Ahmasis d'être battue de verges sur l'ordre de Cambyse, de se voir arracher poil et cheveux, d'être piquée à coups d'aiguillon et finalement livrée aux flammes. M. Radet reconnaît justement dans ce traitement ignominieux, non un trait de folie, mais un acte de vengeance réfléchie.

Bien entendu, cette soumission de l'Egypte sous Cyrus ne fut qu'une fiction que les Perses eux-mêmes n'ont pas retenue. Les papyrus araméens d'Éléphantine (408 av. J.-C.) qui nous ont conservé la supplique de la colonie juive au gouverneur perse Bagoas, reportent la fondation du temple juif d'Éléphantine au temps des rois d'Egypte, « avant Cambyse ». Dans sa réponse, Bagoas dit : « Avant notre temps, avant le temps de Cambyse ».

— L'*Archiv für Religionswissenschaft* (t. XII, fasc. IV, 1909) contient une étude de L. Malten, *Altorphische Demetersage*, où l'on essaie de distinguer la couche ancienne dans les témoignages d'origine orphique sur l'enlèvement de Coré. L'auteur ne connaissait pas, quand il a rédigé son mémoire, le travail de Vick, *Untersuchungen zum Homerischen Demeterhymnus* (1908). — T. C. Hodson, *Mortuary ritual and eschatological beliefs among the Hill tribes of Assam*, relève la variété des pratiques funéraires usitées dans l'Assam. Il a constaté chez les tribus Naga et Kuki (État de Manipur) que les rites funéraires dépendent moins de la situation sociale du défunt que de la manière dont la mort est survenue. Suivant les cas, le village tout entier ou simplement le clan est frappé de *genna* ou tabou. La mort d'un animal domestique entraîne un *genna* pour toute la maisonnée. L'auteur note que la mort d'un particulier affecte profondément la vie de la communauté et c'est ce qu'a montré avec force M. R. Hertz dans son étude sur *La représentation collective de la mort* paru dans l'*Année sociologique*, t. X. A la suite de M. Marett, M. Hodson ne se contente pas du concept animiste. Dans nombre de cas, la maladie ou la mort ne s'explique pas par la possession d'un esprit. Elles apparaissent alors comme la conséquence d'un péché, c'est-à-dire de la transgression, intentionnelle ou non, à la loi non écrite de la société, généralement de l'inobservance d'un tabou. Le danger que signale une telle mort pousse dans certains cas, par peur de subir le même sort et comme acte propitiatoire envers le pouvoir qui s'est manifesté, les tribus Naga à détruire la maison du décédé et à chasser ses proches dans la jungle. Certains Kuki croient que l'âme du méchant qui meurt, est attaquée par les âmes de ceux à qui il a fait du tort sa vie durant. — Sous le titre *Der Trug des Prometheus*, Ada Thomsen présente d'intéressantes réflexions sur le sacrifice alimentaire, notamment sur la répartition de l'animal sacrifié entre le dieu et les hommes. Il s'en tient à la définition de Robertson Smith, à savoir que le sacrifice est une communion de la tribu avec son dieu. A vrai dire, il élargit un peu le problème en présentant trois explications qui ont pu également jouer leur rôle. Avec Robertson Smith, il pense que primitivement le dieu recevait les éléments ou organes, sièges de la vie, comme le sang chez les Sémites, les intestins, les reins, le foie. On peut encore supposer que le dieu reçoit quelque chose de toutes les portions du sacrifice, ce qui s'accorderait aussi bien avec la théorie du sacrifice-don qu'avec celle du sacrifice-communion. Cela ne suffit pourtant pas. On doit encore considérer que le sacrifice est sacré, tabou. Fréquemment, rien ne doit être emporté du sanc-

tuaire *(ouk ekphora)*, tout doit servir à une action sainte. On consacrera donc à la divinité ce que les hommes ne peuvent consommer : le sang sera répandu sur l'autel, les os seront brûlés, la tête sera suspendue à l'autel (d'où les bucrânes) ou à une perche. Ces pratiques sont trop primitives pour s'être développées du sacrifice-don. Elles offrent une forme moyenne, mais tout aussi ancienne, entre le sacrifice-don d'une part et le sacrifice sacrement (tel le sacrifice du chameau chez les Arabes rapporté par saint Nil) ; mais l'analogie est plus grande avec ce dernier. Le savant danois paraît ignorer l'étude sur le sacrifice de MM. Hubert et Mauss. Il ajoute quelques remarques touchant le repas sacrificiel dans les cultes chthoniens. On doit éviter de distinguer, comme on l'a fait, les sacrifices d'après les divinités et de classer les divinités d'après les sacrifices. La règle suivant laquelle, en Grèce, les sacrifices destinés aux dieux chthoniens, aux héros et aux morts n'étaient pas mangés, souffre des exceptions qui ne sont nullement tardives. L'auteur trouve qu'on a tendance, en histoire des religions, à exagérer la frayeur causée par les morts et le ton lugubre du culte des morts. Les morts ne sont pas toujours des êtres malfaisants. De même, la religion populaire des Grecs n'est pas dominée par la peur des mauvais esprits ; elle atteint son point culminant dans les fêtes joyeuses, tout comme dans l'église catholique et comme Robertson Smith l'a montré pour l'ancienne religion israélite. — Hans Haas, *Tsungmi's Yuen-zan-lun*, étudie les conceptions sur l'origine de l'homme d'après le canon du bouddhisme chinois. Tsungmi, cinquième patriarche de l'école de Hwâ-yen, était un prêtre bouddhiste chinois mort à 62 ans, en 840 ou 841 de notre ère. — Walter Otto, remarquant que les recherches recentes, notamment les admirables investigations de J. G. Frazer, ont montré l'importance des anciennes pratiques romaines au point de vue comparatif, cherche à fixer la valeur des deux termes *Religio und Superstitio*. Le premier ne recouvrait pas primitivement notre mot religion. *Religio* était l'attention, la préoccupation, le scrupule à l'égard de quelque chose d'important, de grave. Le concept est, en premier lieu, négatif : *religiosum : quod homini ita facere non liceat, ut, si id faciat, contra deorum voluntatem videatur facere* (Aelius Gallus). Mais *religio* a aussi un sens positif, c'est le culte des dieux. Dans l'ensemble il ne se rapporte ni au sentiment, ni à la connaissance, mais à la croyance. Quant à *superstitio*, il faut entendre, à l'origine, *superstitio animae*, de même que l'*ekstasis* des Grecs était l'*ekstasis psychês*, à ceci près qu'il n'est pas fait allusion à la sortie de l'âme, mais à sa montée. Dans le langage populaire, une violente émotion, une vive agitation s'expriment en disant que le souffle ou le cœur monte à la gorge, dans la bouche ou le nez. Nombreux sont les cas où *superstitio* exprime quelque chose d'assez voisin de *religio*, mais avec adjonction d'un sentiment d'effroi. — Avec le rapport de Fr. Schwally sur la religion israélite et juive (1906-1908) — où l'on notera qu'il abandonne son explication de *nefesch mét* par « âme de mort » et qu'il tient le terme *mét* pour une glose tardive, *nefesch* désignant par euphémisme un mort, — signalons encore une courte

note de W. Spiegelberg sur la représentation, en Égypte à l'époque gréco-romaine, de l'âme par un poisson.

— D'après Hésiode, Pandore laisse échapper du vase, où Zeus les avait enfermés, tous les maux dont souffrent les hommes; elle referme le vase au moment où l'Espérance allait en sortir. M. Paul Girard (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1909, p. 423 et suiv.) reconstitue le mythe un peu différemment. D'après des témoignages anciens, le vase contenait à la fois les maux et les biens. Tandis que ceux-ci retournent au séjour des dieux, ceux-là se déversent sur le monde : seule d'entre les captifs, l'Espérance demeure. « Si Hésiode ne s'est pas nettement expliqué sur ce point, c'est qu'il expose dans ce passage l'origine du mal et reproduit d'ailleurs une légende connue de ses auditeurs, qui suppléaient aisément à son silence sur le mélange, dans le vase mystérieux, des biens et des maux. »

— Rendant compte des publications de M. Musil et à propos des peintures de Qosair 'Amra (Transjordanie) datant des derniers Omayyades ou de la première moitié du VIIIe siècle, M. Van Berchem (*Journal des Savants*, 1909, p. 370 et s.) émet de judicieuses observations sur la question si controversée des images chez les musulmans. La théologie, fondée sur le Coran et la tradition, défend sévèrement la reproduction de la figure humaine et, cependant, cette défense est enfreinte de tout temps. Si bien que quelques savants ont nié la portée de cette interdiction. « En réalité, remarque M. Van Berchem, la défense théologique est absolue, ou peu s'en faut, parce qu'elle procède d'anciennes superstitions touchant la magie et l'envoûtement. D'autre part, l'emploi des figures est général, parce qu'il n'est que le prolongement, au travers et en dépit de l'Islam, des aptitudes artistiques des peuples orientaux. Ces deux tendances primitives persistent à travers tous les déguisements de la pensée ; dans leur éternel conflit, la victoire reste tantôt à l'une, tantôt à l'autre, suivant les circonstances. Vouloir les concilier théoriquement, c'est faire œuvre de philosophe ; l'histoire doit se borner à les étudier. »

— Au XVIIIe siècle apparut un évangile de Barnabé traduit en espagnol d'un texte italien. La bibliothèque de Vienne possède un manuscrit italien renfermant cet écrit ; il vient d'être publié avec traduction anglaise sous le titre *The Gospel of Barnabas*, Edited and translated from the Italian ms. in the imperial library at Vienna by Lonsdale and Laura Ragg (Oxford, Clarendon Press). Les éditeurs n'ont pas eu de peine à reconnaître qu'ils étaient en présence d'une falsification dont l'auteur est vraisemblablement un renégat chrétien encore assez mal instruit dans la doctrine musulmane. Il fait exprimer à Jésus des pensées tirées du Coran, mais la description de l'enfer est inspirée de Dante. Si l'on arrivait à déterminer la date de composition de ce pseudo-évangile, on pourrait peut-être en déduire quelques considérations intéressantes sur les rapports entre l'Islam et le Christianisme.

R. D.

— Les *Analecta Bollandiana* (15 juillet 1909) signalent d'après un article de Dom G. Morin, dans la *Revue bénédictine*, un curieux exemple de *trajet* hagiologique. — Dans son article « Dom M. aborde la question de sainte Marie-Madeleine et de sainte Marthe, pour laquelle il n'avait pu obtenir jadis le moindre rayon de lumière. Il ne prétend nullement être arrivé à la pleine clarté ; mais les faits extrêmement curieux sur lesquels il attire l'attention pourraient bien indiquer la voie à suivre pour résoudre le problème. On sait qu'il a existé en Gaule, du ve au viiie siècle, des colonies d'Orientaux nombreuses et influentes, et qu'elles y apportèrent avec elles le culte de leurs saints favoris. Or, il existe un groupe de cinq religieuses, Thecle, Marianne, Marthe, Marie et Enneim, martyrisées dans l'Adiabene en 347, sous le règne du roi de Perse Sapor II, et, chose remarquable, ces noms de saintes se retrouvent tous, même les moins communs d'entre eux, le long de la voie romaine qui menait des bouches du Rhône au pays des Arvernes. D'autres saints, dont on retrouve les homonymes parmi les martyrs persans, se rencontrent encore sur ce trajet. « Je n'attache pas plus d'importance que de droit », dit sagement Dom G. M., « à cette curieuse série de coïncidences ». Mais elles valaient la peine d'être signalées ».

— Notre collaborateur M. Jean Capart, qui est conservateur des antiquités égyptiennes du Musée du Cinquantenaire, décrit, dans le *XXe Siècle*, de Bruxelles, les antiquités égyptiennes de la collection du roi des Belges. Voici en quels termes M. Capart raconte la création de cette collection dont on a annoncé récemment la vente :

« Au cours de son voyage en Orient en 1862-1863, S. M. Léopold II, alors duc de Brabant, reçut du Khédive Saïd Pacha une série d'antiquités égyptiennes. C'était alors l'habitude d'offrir des cadeaux de l'espèce aux princes visitant l'Égypte. Les antiquités égyptiennes ainsi attribuées au futur roi des Belges consistaient en cercueils de momies, statues de rois et de divinités, fragments de sculpture, sans parler de toute une série de petits objets de moindre importance. A leur arrivée à Bruxelles, on déposa les pièces les plus lourdes dans les écuries de la place du Trône, les autres au palais même. Leur existence resta ignorée du monde scientifique jusqu'en 1875 ; un égyptologue américain, Willons, réussit à les voir et les signala à son collègue et ami, le professeur Eisenlohr de Heidelberg. Ce ne fut néanmoins qu'en 1889 que ce dernier put les examiner à loisir et leur consacra une notice détaillée dans les *Annales* de la Société d'archéologie de Londres. Depuis lors, quelques pièces particulièrement rares furent citées dans plusieurs travaux scientifiques... M. Franz Cumont a été autorisé il y a quelques années à publier une stèle de soldat romain, provenant d'Alexandrie et qui est un monument dont seul le musée d'Alexandrie peut se vanter de posséder le pendant ».

Nous retenons de la savante description que donne M. Capart, quelques-uns des passages les plus utiles à nos études.

« Au pied du grand escalier d'honneur, tous ceux qui fréquentèrent le palais se souviennent d'avoir entrevu au passage deux grandes statues en granit noir représentant une déesse à tête de lion. C'est la déesse Sekhmet, dont les images multiples avaient été consacrées par le roi Aménophis III dans un temple à Thèbes. Toutes les grandes collections d'Europe se vantent d'en posséder les exemplaires, provenant du sanctuaire thébain, où quelques-uns encore restent aujourd'hui, spécimens jalousement conservés. L'une des statues du palais a été usurpée par le roi Sheshong, le Sésac de la Bible, qui effaça les inscriptions de son lointain prédécesseur Aménophis III et les remplaça par les siennes.

« Un scribe royal du Trésor, Ioupa, a été le propriétaire d'un gigantesque sarcophage en granit rouge. Sur le couvercle, le défunt est étendu, vêtu d'une robe soigneusement plissée, la tête couverte d'une perruque compliquée et serrant dans ses mains deux amulettes qui doivent évidemment lui procurer bon accueil dans l'autre monde. Je ne sais ce qui valut à Ioupa un destin spécial, mais il est sûr qu'on lui a confectionné un cercueil si peu ordinaire que ce n'est qu'au Louvre ou à Turin qu'on pourrait trouver des pièces comparables à celle-ci.

« Un merveilleux fragment de relief, travaillé avec une délicatesse inusitée, nous conserve les traits d'un intendant du fameux Temple de Ramsès II à Thèbes, connu sous le nom de Ramesseum. C'est un des meilleurs morceaux que l'on puisse citer de l'art du bas-relief du Nouvel Empire et il n'est pas exagéré de dire qu'il méritait de figurer dans toutes les histoires de l'art égyptien.

« Un roi, Masahirta, connu seulement par deux ou trois monuments, est représenté dans les collections royales par une grande statue d'un type étrange. Imaginez un trône colossal sur lequel siège un roi qui, à partir de la poitrine, se change en un faucon, l'oiseau sacré de la royauté égyptienne. Les ailes, qui descendent sur le dos, enveloppent le corps du roi d'un vaste manteau d'allure fantastique. Aucun musée ni d'Europe, ni d'Égypte, ne connaît une pièce de ce type. »

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

SARAPIS

Les lecteurs de la *Revue* n'ont certainement pas oublié le substantiel et lucide mémoire où M. Bouché-Leclercq étudiait, il y a sept ans, *La politique religieuse de Ptolémée Sôter et le culte de Sérapis*[1]. L'historien des Lagides opposait avec clarté les deux systèmes autour desquels se comptent ceux qui ont traité du Sarapis d'Alexandrie : la théorie de l'origine égyptienne qui identifie Sarapis avec Osorapis ou Oserapis, l'Apis mort de Memphis; d'autre part, les diverses hypothèses qui font de Sarapis un dieu étranger à l'ancienne Égypte, importé au début de la domination ptolémaïque.

On pouvait croire, après la démonstration de Bouché-Leclercq, que la thèse égyptienne qui, vers la fin du XIXe siècle, semblait avoir rallié la majorité des critiques avait désormais cause gagnée. Il n'en a rien été. La littérature relative à Sarapis, particulièrement riche en ces dernières années, indique au contraire un retour à l'idée qu'Alexandrie a reçu de l'Asie grecque ou sémitique le culte ou du moins le nom d'un dieu qu'une assimilation tendancieuse ou spontanée a rapproché d'Oserapis.

Wilcken[2] a cherché à prouver que l'étymologie égyptienne qu'on a donnée du nom de Sarapis est fausse. Son argumentation a paru convaincante à des linguistes, helléniste comme Mayser[3], ou égyptologue comme Spiegelberg[4], et des historiens comme Kaerst[5] et W. Otto[6].

1) *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1902, XLVI, pp. 1-30.

2) *Archiv f. Papyrusf.*, t. III, p. 249 ; cf. IV, pp. 207 et 247 ; V, p. 229.

3) Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri* (1906) p. 95.

4) Spiegelberg, *Ägyptisches Sprachgut in den... aramäischen Urkunden der Perserzeit* (ap. *Orientalische Studien Theodor Nöldeke... gewidmet*), (1906), p. 163.

5) Kaerst, *Geschichte des hell. Zeitalters*, t. II, I (1909), p. 266.

6) Walter Otto, *Priester und Tempel im hellenist. Ägypten*, I (1905), p. 406

Gruppe[1] et Kaerst[2], à la suite de Dieterich[3], ont tenté de réhabiliter le récit (Tacite-Plutarque) qui fait venir Sarapis de Sinope.

Lehmann[4] a défendu à nouveau l'hypothèse déjà antérieurement exposée par lui de l'origine babylonienne.

Preuschen[5] a réédité, dans une réimpression de son essai sur le Monachisme et le culte de Sarapis, l'affirmation d'un emprunt à « l'Orient », c'est-à-dire à l'Asie sémitique.

Dans l'autre camp, on ne trouve guère à citer, à côté de Bouché-Leclercq qui a vigoureusement défendu dans l'*Histoire des Lagides*[6] ses positions antérieures que les noms d'Erman[7], de Budge[8], de Beloch[9] et de Lafaye[10].

Il n'est pas inutile de reprendre l'examen d'un problème dont les controverses récentes n'ont guère contribué à dissiper les obscurités.

I. — Sarapis et Oserapis.

La pierre angulaire de la théorie égyptienne est l'équation (due à Champollion) Σαράπις[11] = Ὀσεράπις, ce dernier nom repré-

et II (1908), p. 215. Avant d'adhérer à la théorie de Wilcken (à laquelle il apporte d'ailleurs d'importantes réserves), Otto avait affirmé le caractère purement égyptien de Sarapis (*ib.*, I, 11 et suiv.).

1) Gruppe, *Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte* (1906), p. 1578, n. 3, et *Jahresbericht Bursian-Kroll*, 1908 (*Supplementb.*), 137, p. 613.

2) Kaerst, *l. c.*, p. 267 et suiv.

3) Dieterich, *Verhandl. der 44 Versamml. deutschen Philol. u. Schulm. in Dresden*, 1897, p. 31 et suiv.

4) Lehmann, *Klio*, IV (1904), p. 396.

5) Preuschen, *Mönchtum u. Sarapiskult*, 2. Ausgabe (1903), p. 38 et suiv.

6) Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, t. IV (1907), pp. 303-05.

7) Erman, *Ägypt. Religion* (1905), p. 216.

8) Budge, *The Gods of the Egyptians* (1904), II, pp. 195 et suiv.

9) Beloch, *Griech. Geschichte*, III, i, pp. 446 et suiv.

10) Daremberg-Saglio, *Dict. des Antiquités*, IV, II, c. 1249 s. v. *Serapis*.

11) Σαράπις est la seule forme assurée pour la période ptolémaïque et sa relation avec Σεράπις qui prédomine à l'époque impériale reste très controversée (cf. la bibliographie dans Mayser, *Grammatik*, p. 56). Mayser (*ib.* et p. 142, n. 2), est d'accord avec Wilcken pour voir dans Σεράπις une forme secondaire. Si la thèse de l'origine égyptienne du nom est exacte, on concédera au contraire à

sentant la transcription régulière de l'égyptien Wsr-Ḥ'p (ou 'wsr[1]-Ḥ'p).

Wilcken a contesté cette identité. L'ο initial d'Osiris, remarque-t-il, ne tombe jamais dans les noms composés avec le nom du dieu, 'Οσοροῆρις ou 'Οσορουῆρις, 'Οσορμνεῦς, etc.

La constatation de Wilcken ne légitime en aucune manière sa conclusion. *Sarapis* n'est pas, il faut évidemment le concéder, un mot qui puisse être placé sur la même ligne qu'*Oserapis*, *Osarapis*[2], *Osorapis* qui représentent des calques mécaniques de la prononciation égyptienne de Wsr-Ḥ'p, de tout point comparables à *Osoronnophris*, ou *Osoromneuis* ; ce n'est pas une reproduction rigoureusement exacte du prototype. Mais il suit de là non que *Sarapis* ne puisse pas provenir de Wsr-Ḥ'p, mais que le mot n'est pas le produit du simple jeu des règles de transcription. La chute de l'initiale est sans doute abnorme au point de vue strictement phonétique ; mais la sémantique en rend aisément compte. 'Οσα(ε)ρᾶπις a dû être décomposé en ὁ Σα(ε)ρᾶπις par l'étymologie populaire attaquant un vocable d'aspect barbare[3]. Le phénomène pour être rare n'est pas sans exemple : il semble affecter dans quelques cas le nom même d'Osiris (Σῖριν = 'Οσῖριν ; Πετῖρι = Πετοσῖρις[4]). Par une assez curieuse coïncidence, l'histoire du

Σεράπις symétrique à 'Οσεράπις comme Σαράπις à 'Οσαράπις des titres équivalents à ceux de l'autre forme : l'α et l'ε représentent des manières différentes de rendre une voyelle égyptienne au timbre trouble. L'éclipse de cet ancien Σεράπις s'explique sans difficulté : l'existence de la forme Σαράπις a secondé un mouvement de passage de l'ε à l'α qui s'est produit dans des conditions exactement comparables (cf. sur θαραπεύειν, — πευτής, Tharapon, pour θεραπεύειν etc., la note de Schulze, *Zeitsch. f. vergl. Sprachforsch.*, XLII, p. 206). Nous sommes hors d'état de décider si le Σεράπις qui apparaît à partir du second siècle (dans les noms propres) se rattache directement à la forme qu'il faut postuler pour le quatrième.

1) Sur la lecture du nom indigène d'Osiris, cf. Spiegelberg, *l. c.*

2) *Osarapis* apparaît seulement dans les composés, d'ailleurs tardivement attestés, Πετοσαράπις, Τουσαράπις, etc.

3) Hypothèse de Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, IV, p. 265, à tort écartée par Kaerst, *l. c.*, p. 266, n. 3.

4) *Pap. Amherst*, II, n° 146 ; *BGU*, 774[1]. Ces formes (notées par W. Schmidt,

nom de la grande divinité alexandrine fait ainsi pendant à celle du mot Ἀλεξάνδρεια qui a donné en arabe *Iskanderiya* par ablation de la première syllabe identifiée à l'article *al*.

Σαρᾶπις s'explique donc par l'hellénisation d'Oserapis; c'est la désignation caractéristique du dieu memphite adopté par la civilisation alexandrine, et naturalisé grec. Le mot a eu au milieu du groupe nouveau qui l'a accueilli une histoire indépendante : c'est pourquoi les Grecs d'Égypte ont créé les noms propres *Sarapion*, *Sarapodore*, *Sarapammon*, dérivés de *Sarapis*, pendant que les indigènes continuaient à employer les formes Ψενοσοράπις, Σενοσοράπις, Πετευσοράπις, Πασοράπις, régulièrement composées avec l'ancien nom. L'existence de deux séries distinctes de noms théophores forme linguistiquement parallèle à la double série des représentations figurées d'Oserapis-Sarapis.

Il n'est pas possible de fixer avec une précision entière la date du passage de la forme purement égyptienne à la forme hellénistique. La Grecque Artémisia, vers l'an 300[1] emploie *Oserapis* pour le dieu, Ποσεράπι (transcription de deux mots égyptiens qui signifient « temple d'Oserapis ») au lieu de Σαραπιεῖον pour le sanctuaire memphite. Le document ne saurait être daté à quelques années près, et ne prouve pas que la forme hellénisée n'existait pas au moment où Artémisia dénonçait au dieu un mari volage. Cette femme vivait dans un cercle placé sous l'influence directe des fidèles indigènes de l'Osiris-Apis, et ses imprécations sont coulées exactement dans le moule des *devotiones* égyptiennes.

Berl. Phil. Wochensch., 1913, c. 1525) sont il est vrai de basse époque : le pap. Amherst est du v[e] siècle de l'ère chrétienne ; mais l'équivalence Siris-Osiris s'observe peut-être déjà chez Pline et Denys le Périégète qui donnent *Siris* pour le nom « éthiopien » du Nil, cf. *de Iside*, XXXII : παρ' Αἰγυπτίοις Νεῖλον εἶναι τὸν Ὄσιριν.

1) Le papyrus d'Artemisia est placé à la fin du IV[e] siècle par Wilcken, *Archiv*, t. V, p. 229. Le document ne peut être en tout cas sensiblement postérieur à 300 ; cf. Jacob, *Tracé de la plus ancienne écriture onciale* dans *Annuaire de l'École des Hautes-Études, Sect. Hist. et Phil.*, 1906, p. 25.

Aucun des exemples connus de Σαρᾶπις ne peut être considéré comme appartenant incontestablement au IV[e] siècle. Il y a pourtant apparence que le mot a existé dès le début de la domination de Ptolémée Sôter[1]; il a dû apparaître d'abord parmi les Hellènes résidant ou de passage à Memphis et il n'est pas impossible que ce soient les compagnons d'Alexandre, subissant pendant leur séjour historique auprès du Sarapéion l'influence du grand culte local, qui aient créé ou du moins propagé le nouveau nom.

***

Kaerst tire un autre argument contre l'identité de Sarapis avec l'Osiris-Apis du fait qu'antérieurement aux Lagides ce dernier dieu n'occupait pas dans la religion égyptienne une place assez éminente pour que la politique religieuse du premier Ptolémée ait pu reconnaître en lui le représentant le plus qualifié du Panthéon indigène[2]. — Il est certain qu'Oserapis était une figure relativement récente de la hiérarchie divine et qu'aucun système théologique connu ne le met au premier plan; mais, c'est la religion vivante qu'il faut considérer pour apprécier exactement le degré de popularité dont l'Apis mort a bénéficié dans l'Égypte du IV[e] siècle, et la mesure de l'impression qu'il a pu faire sur les fondateurs du culte alexandrin. C'est naturellement Memphis, plutôt que Thèbes, Abydos, l'Oasis d'Ammon, perdues au fond de la Haute-Egypte ou du désert libyen, et qu'Héliopolis plus proche mais profondément déchue, qui s'imposait aux Grecs comme centre et foyer religieux de la vallée du Nil[3]. Or il est hors de doute qu'à Memphis, Oserapis était devenu la divinité principale et que son culte, simple dépendance à l'origine de

1) Cf. ce qui sera dit plus loin des textes relatifs au Sarapis babylonien.

2) Kaerst, *l. c.*, II, p. 265. W. Otto, de même, croit qu'Oserapis est une divinité sans doute considérée, mais en somme de second ordre (*l. c.*, II, p. 268).

3) Bouché-Leclercq, *Revue*, t. XLVI, p. 11.

celui du vieux dieu local Ptah-Hephaistos tendait à reléguer celui-ci dans l'ombre et à ne lui laisser que les apparences de la prééminence. Nous le savons par la vaste collection des inscriptions du sanctuaire de Sakkara, et mieux encore par le témoignage de textes sémitiques et grecs significatifs en dépit de leur petit nombre. Les monuments araméens ne mentionnent que trois dieux égyptiens, et Osiri-Hapi[1] est du nombre avec Osiris et Isis. L'unique inscription minéenne d'Égypte est gravée sur le sarcophage d'un Yéménite dévot à Othir-Ḥapi jusque dans la mort[2]. Le papyrus d'Artémisia, déjà signalé plus haut, montre que les couches de la population grecque qui vivaient le plus près de la masse indigène ont également, entre tous les cultes memphites, adopté celui de l'Apis mort.

La *devotio* égyptienne qu'Artémisia a formulée dans le dialecte d'Ionie est particulièrement significative. Elle enseigne que l'hypothèse de l'origine memphite du dieu alexandrin est de toutes parts la moins onéreuse et la plus facile. Si Sarapis est Oserapis, point n'est besoin de supposer à la fondation du nouveau Sérapéum le caractère d'une création artificielle; en réalisant cette chose neuve et qui reste considérable — l'élévation d'un dieu barbare à la dignité de divinité officielle d'un État hellénique, — Ptolémée n'a fait que suivre et que consacrer le mouvement spontané des colons grecs de la région memphite.

II. — Les témoignages égyptiens.

On a pu refuser de considérer comme preuves suffisantes de l'identité du dieu alexandrin avec le dieu memphite l'emploi

1) אסרחפי *CISAr.*, I, 123. Les papyrus d'Éléphantine n'entrent pas naturellement en ligne de compte.

2) Publiée en dernier lieu par H. Derenbourg, *Nouveau Mémoire sur l'épitaphe minéenne d'Égypte* (ap. *Annuaire de l'École des Hautes-Études*, Sect. *Sc. Relig.*, 1895), qui ne dispense pas de recourir aux travaux antérieurs (bibl.

indifférent des formes *Sarapis* et *Oserapis* dans le même dossier de papyrus[1], ou la correspondance dans les bilingues égypto-grecques de Σαρᾶπις et de Wsr-Ḥ'p[2]; les équivalences ainsi établies pouvaient en somme ne démontrer que l'adhésion de leurs auteurs à la doctrine vraie ou fausse qui assimilait les deux noms. Cette fin de non-recevoir ne saurait être opposée aux documents hiéroglyphiques, qui nous apportent le témoignage des personnages le plus directement intéressés et les plus compétents en la matière, les grands-prêtres de Sarapis eux-mêmes.

Depuis la publication et l'étude par Birch, Krall, Brugsch et Revillout de l'inappréciable série des monuments de la dynastie pontificale de Memphis[3], on savait que plusieurs des membres de la puissante famille qui occupa, pendant toute la durée de la domination ptolémaïque, les plus hautes dignités du sacerdoce égyptien, mentionnaient dans l'énumération de leurs charges des titres qui les mettaient en rapport avec le Wsr-Ḥ'p de *Rakoti*; Pšerenptah III, le neuvième grand-prêtre de la lignée, contemporain de la grande Cléopâtre fut scribe de Wsr-Ḥ'p, l'Osiris de Rakoti[4], chef du secret à Rakoti[5]. Son lointain ancêtre Nes-Ḳdi, avait déjà, deux siècles avant lui, revêtu cette dernière dignité[6]. Les relations spéciales de Pšerenptah avec Rakoti résultent de ce qu'il a fait enterrer sa femme dans ce lieu où sans doute il avait sa résidence[7], et que son proscynème funéraire, comme celui de sa compagne, est adressé à l'Osiris seigneur de la nécropole

ib., pp. 7-8), notamment à Halévy, *Revue sémitique*, t. II, pp. 93-95 et 179-183 et D. H. Müller, *Wiener Zeitsch.*, VIII, pp. 1-10 et 161-166.

1) Dans les papiers des Jumelles attachées au sanctuaire de Memphis, *Oserapis* (*Pap. Louvre*, XXII, 3) alterne avec *Sarapis* (*ib.*, XXIX, 22, etc.).

2) Cf. les bilingues gréco-hiéroglyphique et gréco-démotique publiées par Maspero, *Recueil*, t. VII, p. 40 et Brugsch, *Thesaurus*, V, p. 917.

3) V. les références dans W. Otto, *l. c.*, I, pp. 204 et suiv.

4) Brugsch, *Thesaurus*, t. V, p. 931 (l. 3 trad. de Brugsch, *ib.*, p. VIII).

5) *Ib.*, p. 941, l. 4, et p. 925, l. 14.

6) *Ib.*, p. 909, l. 3 (trad. *ib.*, p. 909).

7) *Ib.*, p. 925, l. 14.

occidentale, le grand dieu à Rakoti, le Ḥ'p-Wsr infernal, « roi des dieux, seigneur de l'éternité » et à ses parèdres, parmi lesquels « Horus, sauveur de son père à Rakoti »[1]. L'intelligence de ces textes a été compromise par une inspiration des plus malheureuses du grand égyptologue qui a apporté la principale contribution à leur interprétation. Brugsch n'ayant pas discerné en « Rakoti » le nom bien connu d'Alexandrie (et particulièrement du quartier où s'élevait le temple de Sarapis), et dans son Oserapis le dieu du Sarapeion, a proposé de voir dans le premier terme la désignation d'une localité voisine de Memphis ou d'une subdivision de la nécropole de cette ville[2].

Il serait superflu de s'arrêter à la réfutation de cette hypothèse arbitraire. C'est bien le temple alexandrin de Sarapis qui était placé sous l'autorité des grands-prêtres égyptiens de Memphis. La certitude en est donnée par la pièce capitale qu'ont révélée les fouilles opérées par Breccia, en 1905-6, sur l'emplacement même du Sérapéum.

Breccia a mis au jour[3] deux exemplaires d'une statue qui d'après l'inscription hiéroglyphique gravée sur l'un et l'autre[4] représente Pšerenptah, fils d'Ḥarmaḥi, fils d''Anemho. Ces noms ne sont pas nouveaux. Le grand-père, le père et le fils occupent les troisième, quatrième et cinquième rangs sur la liste des grands-prêtres[5]; 'Anemho, fils du Nes-Ḳdi déjà cité, étant mort en 218, Pšerenptah (I) a dû exercer le sacerdoce pendant la première moitié du second siècle.

Après avoir énoncé les fonctions qui le rattachent aux

1) *Ib.*, p. 918, l. 1 et 941, l. 1.

2) Brugsch, *Dict. géogr.*, *Suppl.*, p. 1107 et *Thesaurus*, t. V, p. VIII. Brugsch a été suivi par Bergmann, *Recueil*, t. VII, p. 191.

3) Breccia, *Premier Rapport*, dans *Annales du Service des Antiq. Egypt.*, t. VIII, 1907, pp. 64 et suiv.

4) Les deux copies sont publiées, *ib.*, p. 65, d'après la transcription et avec une traduction de Maspero.

5) Cf. le tableau généalogique donné par W. Otto, *l. c.*, I, p. 206. L'identité de Pšerenptah, soupçonnée par Maspero, a été nettement reconnue par Spiegelberg, *Recueil*, t. XXX, p. 150.

cultes de Memphis, Pšerenptah détaille sa titulature alexandrine. Il est « chef du secret... du temple de Wsr-Ḥ'p de Rakoti et de la maison funéraire d'Anubis sur sa montagne, chef du secret du ciel, de la terre et de l'enfer, connaissant le secret, voyant le secret de[1]............ la [nécropole[2]?] de Rakoti ».

Rapprochée des monuments antérieurement révélés la stèle de Pšerenptah nous montre donc que, de Philadelphe à Cléopâtre, le sacerdoce égyptien a été installé à Rhakôtis dans la personne de ses plus hauts dignitaires, les grands-prêtres du Ptah et de l'Apis memphites. Les dévots indigènes qui entraient au temple d'Alexandrie y trouvaient donc des « chefs du secret » de la plus pure race sacerdotale, placés à la tête d'une hiérarchie de type nettement égyptien[3]. Égyptienne était la liturgie[4]; égyptien l'aspect du sanctuaire avec ses obélisques[5], ses images d'Apis[6], ses statues de prêtres dont la robe est ornée de la représentation du bœuf sacré[7]. Quand ils reconnaissaient en Sarapis leur Wsr-Ḥ'p, les Egyptiens n'étaient donc pas les dupes d'une similitude de noms artificiellement exploitée; le culte memphite a été importé à Rhakôtis tout entier.

Le dieu memphite a-t-il, cependant — c'est le dernier refuge de la théorie anti-égyptienne, — été contaminé par une figure (homonyme ou non) prise à un Panthéon étranger? L'hypothèse aurait contre elle, tout d'abord, ce fait qu'aucune trace d'un élément hétérogène n'est perceptible dans le culte de Sarapis, qu'on le considère à Alexandrie même où tout ce qui n'est pas memphite s'explique aisément

1) Lacune d'une douzaine de caractères.

2) D'après une restitution invérifiable, mais séduisante, de Maspero.

3) Voir, sur le personnel du culte de Sarapis à Alexandrie et dans le monde gréco-romain, W. Otto, *l. c.*, I, pp. 113-115.

4) Porphyre, *De Abstinentia* (p. 242, l. 10 Nauck).

5) Pseudo-Callisthène, I, xxxiii; Aphthonios, II, 49.

6) *Bull. Soc. archéol. Alexandrie*, 1899, p. 27.

7) *Ann. Serv. Ant. ég.*, t. VIII, p. 67, fig. 1.

par les influences helléniques locales, ou dans les plus vieilles succursales du temple de Rhakôtis, comme celui de Priène. Dès la fin du III[e] siècle[1], Sarapis y apparaît avec un entourage tout égyptien (Isis, Anubis, Apis) au centre d'une organisation où se retrouve (l. 29) l'institution la plus caractéristique du sanctuaire memphite (κατεχόμενοι ἀπὸ τοῦ θεοῦ = κάτοχοι) et à laquelle appartient (l. 21), à titre sans doute de sacrificateur expert, un Égyptien natif. L'idée ne trouve aucun appui dans ce que la littérature grecque sait ou croit savoir de Sarapis.

III. — La tradition grecque.

La littérature grecque et latine manifeste au sujet de la patrie de Sarapis la plus parfaite unanimité. Depuis Archémaque d'Eubée qui, vers 250, assimilait le couple Sarapis-Isis au couple Pluton-Perséphone[2] jusqu'aux contemporains des Antonins, Aelius Aristide qui remet aux prêtres et aux sages égyptiens le soin d'expliquer la nature mystérieuse du dieu[3], Pausanias qui fait du Sérapéum alexandrin une succursale du sanctuaire memphite[4], les écrivains les plus divers reconnaissent tacitement le caractère foncièrement égyptien et pré-hellénique du dieu officiellement adopté par Ptolémée Sôter. Nous rangeons suivant l'ordre approximativement chronologique les plus notables de nos informateurs.

On lisait dans Phylarque, suivant Plutarque, que « Diony-

1) Hiller von Gärtringen, *Inschriften von Priene*, n° 195. (Sur la date de l'introduction à Priène du culte des divinités égyptiennes, sans doute postérieure de peu d'années au milieu du III[e] siècle, v. Schrader, dans Wiegand-Schrader, *Priene*, p. 170). Wilcken, *Archiv f. Papyrusf.*, IV, 207, cherche en vain à affaiblir la valeur probante de ce document.

2) Plutarque, *De Iside*, XXVII. Héraclide Pontique aurait, d'après le contexte, soutenu une opinion analogue à celle d'Archémaque en disant que le χρηστήριον ἐν Κανώβῳ relevait du culte de Pluton. Cette citation (invoquée par Plew. *De Sarapide*, p. 9 et Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 1578, n. 4) ne sort certainement pas d'une œuvre authentique de l'élève de Platon (cf. Voss, *De Heraclidis vita et scriptis*, pp. 91-92); le vrai Héraclide n'a pu connaître le sanctuaire de Canope.

3) Aristide, éd. Jebb, t. II, p. 51.

4) Pausanias, I, XVIII, 4.

sos, venant de l'Inde, amena le premier en Égypte deux bœufs dont l'un s'appelait Apis et l'autre Osiris ; mais que Sarapis est le nom de celui qui ordonne l'univers, d'après le verbe *sairein* qui, suivant quelques-uns, a le sens d'embellir, ordonner[1] ». L'auteur du *De Iside* a beau jeu à qualifier de stupide (ἄτοπα γὰρ ταῦτα) ce tissu d'allégations décousues, mais l'absurdité provient peut-être seulement de ce que la citation mise à la portée de Plutarque par sa source (Apion?) était inexacte ou du moins incomplète. L'extrait de Plutarque comprend deux propositions : la première reproduit le sentiment d'un disciple d'Evhémère ou d'Hécatée de Téos, mettant Osiris en connexion avec Dionysos, et expliquant la divinisation de celui-ci par le bienfait dont l'Égypte lui est redevable ; l'autre manifeste une croyance d'inspiration stoïcienne en Sarapis, puissance suprême qui maintient l'harmonie du monde. Ne cherchons pas à décider quelle a été l'attitude de Phylarque à l'égard de deux doctrines difficilement conciliables et qui lui sont sans doute antérieures l'une et l'autre. Constatons seulement que, dès le cours du IIIe siècle, l'analyse du nom de Sarapis en *Osiris + Apis* servait de point de départ à un conte evhémériste.

Le même rapprochement de Sarapis avec les deux dieux égyptiens est à la base de la théorie de Mnaséas de Patras, τῷ Ἐπάφῳ προστεθέντα τὸν Διόνυσον καὶ τὸν Ὄσιριν καὶ τὸν Σαρᾶπιν[2]. Épaphos, qui est dit par ailleurs mari de Memphis ou fondateur de Memphis[3] représente ici Apis. Mnaséas se conforme sur ce point à une tradition savante qui remonte à Hérodote[4]. Mais la synonymie qu'il établit entre *Dionysos*, *Osiris* et *Sarapis* répond à une conception populaire : elle est impliquée par les équivalences onomastiques de la bilingue gréco-phénicienne de Malte[5].

1) Plutarque, *De Iside*, XXIX.
2) Plutarque, *ib.*, XXXVII.
3) V. Gruppe, *Griech. Mythologie*, p. 168.
4) Hérodote, II, 38 et III, 27.
5) *CIS ph.*, I, 122. C'est à tort qu'on a voulu tirer un indice chronologique de la confusion complète d'Osiris avec Sarapis indiquée par la correspondance

Suivant Nymphodore[1], le taureau Apis étant mort et ayant été embaumé, on mit son cadavre dans un cercueil (*soros*) qui fut placé dans le temple du dieu qu'on adorait; de là vient qu'on l'appelle Soroapis, par contraction Sarapis. Nymphodore gâte par une inepte étymologie grecque la notion exacte de l'identité de Sarapis avec l'Apis mort.

Au second siècle, Aristippe[2] identifiant (*Histoire d'Arcadie*) Apis avec le personnage homonyme qui fut second successeur d'Inachos sur le trône d'Argos, raconte que c'est ce roi qui fonda Memphis, reçut le nom de Sarapis et fut adoré par les Égyptiens.

D'après le Pseudo-Callisthène[3], qui remonte certainement ici à un original d'époque ptolémaïque, le sanctuaire de Sarapis qu'Alexandre trouva sur l'emplacement de la future Alexandrie avait été fondé par Sesonkhôsis. — Athénodore de Tarse[4] qui florissait à la fin de la République romaine, fait honneur à Sésôstris de la commande de la statue du dieu (Sésôstris et Sesonkhôsis sont désignations à peu près synonymiques du conquérant égyptien légendaire). Clément d'Alexandrie soupçonne Athénodore de s'être écarté de l'opinion commune (représentée par la légende sinopique) dans le but de « vieillir Sarapis ». La comparaison d'Athéno-

'*Osirsamar* et *Sarapiôn*; ce n'est pas à partir de Philométor, mais dès l'époque de l'institution du culte alexandrin (qu'on songe à l'association de Sarapis et d'Isis dans l'inscription d'Arsinoé à Halicarnasse, *OGIS*, nº 16) que cette confusion était réalisée.

1) Clément d'Alex., *Stromat.*, I, xxi, § 106 = *FHG*, II, p. 80, fr. 20. La date de Nymphodore (d'Amphipolis ?), auteur de *Nomima Barbarika* est fort incertaine : il serait, d'après le fr. 17 de Müller, antérieur à Apollonius de Rhodes; mais ce témoignage est récusé avec raison par Susemihl, I, p. 476, n. 75. Müller s'est appuyé d'autre part sur le texte relatif à Sarapis pour fixer la date de l'écrivain sous Ptolémée II; l'argument est sans valeur.

2) Clément d'Alex., *Strom.*, I, xxi, § 106 = *FHG.*, III, p. 327, fr. 1. Le texte transmis doit être altéré; l'Aristeas qui est abruptement introduit comme l'auteur de la seconde moitié de la phrase, sans que soit indiqué le titre de son ouvrage, me paraît devoir l'existence à une erreur de scribe; je corrige 'Αρισταῖος en 'Αρίστιππος.

3) Pseudo-Callisthène, I, xxxiii.

4) Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, IV, 48.

dore avec Pseudo-Callisthène et Aristippe indique que le premier est en accord avec une doctrine accréditée quand il fait remonter les origines du culte de Sarapis au plus lointain de l'histoire fabuleuse d'Égypte. Clément ne sait pas que, au moment même où il écrit, l'apologétique chrétienne s'empare d'une thèse qui aboutit, tout comme le récit d'Athénodore, à ἀρχαΐζειν τὸν Σαράπιν : le Pseudo-Méliton et Tertullien reportent Sarapis à l'époque des patriarches en l'identifiant à Joseph fils de Jacob[1].

C'est dans une antiquité presque aussi fabuleuse que celle des Sésôstris ou Sésonkhôsis, des rois d'Argos ou des patriarches que nous transporte Apion quand il assure[2] qu'il existe encore de son temps, au « Labyrinthe d'Égypte »[3] une image colossale de Sarapis, toute en émeraude, haute de neuf coudées; ou qu'il dit de la statue de Memnon[4]

1) Cureton, *Spicilegium*, p. 24 = Otto, *Corp. Apol.*, IX, p. 416. — Tertullien, *Nat.*, II, 8. Nous avons montré ici même (*Revue de l'Hist. des Relig.*, 1899, t. XL, p. 371), que l'apologétique des chrétiens est héritière, sur ce point comme sur bon nombre d'autres, de celle des Juifs. Un docteur du Talmud, R. Juda b. Ilai, qui vivait à Tibériade à l'époque des Antonins, remarque, à propos de l'interdiction du port des cachets à représentations mythologiques, que Joseph n'est autre que Sarapis, le fils de Jacob ayant été prince (*sar*) et ayant contenté (*hepis*) le monde (Talmud de Babylone, *'Aboda Zara*, 43; *Tosefta Ab. Zara*, V, 1, 64. Zuckermann, p. 468). Il est intéressant de noter que les informations de R. Juda sont de provenance alexandrine. Les représentations prohibées (Isis allaitant Harpocrate, Sarapis) sont celles de dieux gréco-égyptiens et elles ont en effet fourni aux graveurs de cachets des motifs particulièrement populaires (une liste de monuments de ce genre est donnée par Drexler, *Woch. f. class. Phil.* 1896, c. 1243-4; cf. Pline, XXXIII, 12, et les textes sur papyrus rassemblés par Wessely, *Studien z. Palaeographie*, II, p. 25). D'autre part, l'assimilation du héros biblique à une figure mythologique se rattache à la série des identifications imaginées à Alexandrie dans l'école du Pseudo-Hécatée (cf. chez Eupolème les équivalences Hénoch-Atlas, Kousch-Asbolos (Eusèbe, *Praep. Ev.*, IX, xvii, 418 b) et chez Josèphe, tributaire des Alexandrins, le nom de Thermouthis, la déesse agraire égyptienne, imposé à la mère de Moïse (*Ant.*, II, ix, 15, § 224).

2) Pline, XXXVII, 75 = *FHG*, III, 208.

3) Évidemment le Labyrinthe du Fayoum. « Labyrinthe d'Égypte » est dit par opposition au Labyrinthe de Crète.

4) Pline, XXXVI, 58. Apion n'est pas nommé, mais est certainement la

qu'elle est placée dans le temple thébain de Sarapis[1].

Nous verrons plus loin quel rôle Apion a joué dans la propagation de la légende sinopique qui met l'institution du culte alexandrin par Ptolémée Sôter en relation avec l'arrivée de la statue miraculeuse cherchée aux rives du Pont-Euxin. Remarquons dès à présent qu'il n'y a aucune contradiction entre les données du roman qui a inspiré Plutarque et Tacite et les deux notices que Pline a transcrites des *Aigyptiaka*. La source commune du *De Iside* et des *Histoires* ne prétend aucunement que Sarapis est un dieu récent, étranger à l'Égypte avant que le premier roi grec l'installât dans sa capitale. La statue pour laquelle Ptolémée bâtit à Rhakôtis un sanctuaire splendide est celle d'un dieu adoré à Sinope sous un vocable différent de Sarapis (Plutarque : οὐ γὰρ ἐκεῖθεν οὕτως (sc. Σαράπις) ὀνομαζόμενος ἧκεν). Sarapis est le nom du dieu infernal des Égyptiens auquel le nouveau venu fut identifié par les théologiens du Lagide (τὸ παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτήσατο τὸν Σάραπιν) et qui était de toute antiquité adoré aux lieux mêmes où s'éleva le nouveau temple (Tacite : *sacellum antiquitus Serapidi et Isidi sacratum*).

La légende sinopique et les récits congénères qui restent à examiner ont une prétention et une portée restreintes. Ils ne sont pas destinés à répondre à la question de l'origine et de la nationalité de Sarapis — sur ce point tous les Grecs sont d'accord avec tous les Égyptiens — mais à celle-ci : d'où vient l'image énigmatique qui au sanctuaire alexandrin de Sarapis représente l'antique dieu autochthone ?

Isidore Lévy.

(*A suivre.*)

source de Pline. V. Gutschmid, *Kleine Schriften*, IV, 366 et suiv. et Bissing, *Bericht des Diodor über die Pyramiden*, p. 19.

1) Assertion d'ailleurs erronée ; c'est le temple funéraire d'Aménophis III qu'ornait la fameuse statue vocale.

LA LÉGENDE
DE LA DÉESSE PHRYGIENNE CYBÈLE
SES TRANSFORMATIONS

La légende de la déesse phrygienne Cybèle et de son parèdre Attis a été racontée par plusieurs écrivains antiques sous des formes diverses. Il est intéressant de comparer entre elles ces versions dissemblables; elles nous permettront d'observer comment le mythe a évolué et peut-être de discerner les influences sous lesquelles cette évolution s'est produite.

Le récit le plus développé et dont l'origine phrygienne semble le mieux attestée est celui qui nous a été transmis par le chrétien Arnobe, *Adversus Nationes*, V, 5-7. Arnobe l'a emprunté à un spécialiste nommé Timothée, qui paraît être, selon l'hypothèse fort vraisemblable de M. Franz Cumont, l'Eumolpide Timothée, appelé en Égypte par Ptolémée I pour collaborer avec Manéthon à l'institution des cultes alexandrins. Voici le texte, fort long, d'Arnobe :

Arnobus, *Adv. nationes*, V, 5-7.

Apud Timotheum, non ignobilem theologorum unum nec non apud alios aeque doctos super Magna deorum Matre superque sacris ejus origo haec sita est, ex reconditis antiquitatum libris et ex intimis eruta, quemadmodum ipse scribit insinuatque, mysteriis.

In Phrygiae finibus inauditae per omnia vastitatis petra, inquit, est quaedam, cui nomen est Agdus, regionis ejus ab indigenis sic vocata; ex ea lapides sumptos, sicut Themis mandaverat praecinens, in orbem mortalibus vacuum Deucalion jactavit et Pyrra, ex quibus cum ceteris et haec Magna quae dicitur informata est Mater atque animata divinitus. Hanc in vertice ipso petrae datam quieti et somno nequam incestis Juppiter cupiditatibus adpetivit; sed cum obluctatus diu id quod sibi pro-

miserat optinere nequisset, voluptatem in lapidem fudit victus. Hinc petra concepit, et mugitibus editis multis prius mense nascitur decimo materno ab nomine cognominatus Agdestis. Huic robur invictum et ferocitas animi fuerat intractabilis, insana et furialis libido et ex utroque sexu; vi rapta divastare, disperdere, immanitas quo animi duxerat; non deos curare, non homines, nec praeter se quicquam potentius credere terras, caelum et sidera continere. Cujus cum audacia quibusnam modis posset vel debilitari vel comprimi saepenumero esset deorum in deliberatione quaesitum, haesitantibus ceteris, hujus muneris curam Liber in se suscipit : familiarem illi fontem, quo ardorem fuerat suetus et sitiendi lenire flagrantiam ludo et venationibus excitatam, validissima succendit vi meri. Necessitatis in tempora haustum accurrit Agdestis, immoderatius potionem hiantibus venis rapit : fit ut insolita re victus soporem in altissimum deprimatur. Adest ad insidias Liber, ex setis scientissime complicatis imum plantae injicit laqueum, parte altera proles cum ipsis genitalibus occupat. Exhalata ille vi meri corripit se impetu et adducente nexus planta suis ipse se viribus eo quo vir erat privat sexu. Cum discidio partium sanguis fluit immensus, rapiuntur et combibuntur haec terra; malum repente cum pomis ex his punicum nascitur. Cujus Nana speciem contemplata regis Sangari vel fluminis filia carpit mirans atque in sinu reponit : fit ex eo praegnas. Tanquam vitiatam claudit pater; et curat ut inedia moriatur; pomis atque aliis pabulis deum sustentatur a matre. Enititur parvulum. Sed exponi Sangarius praecipit : repertum nescio quis sumit... lacte alit hirquino et quoniam Lydia scitulos sic vocat, vel quia hirquos Phryges suis attagos elocutionibus nuncupant, inde Attis nomen ut sortiretur effluxit. Hunc unice mater deum, ore fuerat quod excellentissimo, diligebat. Diligebat et Agdestis, blandus adulto comes et qua solum poterat minime rectis adsentationibus vinctum saltuosa ducens per nemora et ferarum multis muneribus donans, quae puer Attis primo sui dicebat esse laboris atque operis glorians; per vinum deinde confitetur et ab Agdesti se diligi et ab eo donis silvestribus honorari; unde vino, quod silentium prodidit, in ejus nefas est sanctum sese inferre pollutis. Tunc Pessinuntius rex Midas alienare cupiens tam infami puerum conjunctione matrimonio ejus suam filiam destinat, ac ne scaevus aliquis nuptialia interrumperet gaudia, fecit oppidum claudi. Verum deum mater adulescentuli fatum sciens interque homines illum tamdiu futurum salvum quamdiu esset solutus a matrimonii foedere, ne quid accideret maesti, civitatem ingreditur clausam muris ejus capite sublevatis, quod

esse turritum ratione ab hac cepit... Agdestis scatens ira convulsi a se pueri et uxoris ad studium derivati convivantibus cunctis furorem et insaniam suggerit; conclamant exterriti... Phryges, mammas sibi demetit... Galli? filia paelicis, rapit Attis fistulam, quam instigator ipse gestitabat insaniae, furiarum et ipse jam plenus, perbacchatus jactatus proicit se tandem et sub pini arbore genitalia sibi desecat dicens « Tibi, Agdesti, haec habe, propter quae motus tantos furialium discriminum concitasti ». Evolat cum profluvio sanguinis vita, sed abscisa quae fuerant Magna legit... Mater deum, injicit his terram, veste prius tecta erant atque involuta defuncti. Fluore de sanguinis viola flos nascitur et redimitur ex hac arbos : inde natum et ortum est nunc etiam sacras velari et coronari pinos. Virgo sponsa quae fuerat, quam Valerius Pontifex Iam nomine fuisse conscribit, exanimati pectus lanis mollioribus velat, dat lacrimas cum Agdesti interficitque se ipsam ; purpurantes in violas cruor vertitur interemptae; mater suffodit et Iam deum, unde amygdalus nascitur amaritudinem significans funeris. Tunc arborem pinum, sub quo Attis nomine spoliaverat se viri, in antrum suum defert et sociatis planctibus cum Agdesti tundit et sauciat pectus pausatae circum arboris robur. Juppiter rogatus ab Agdesti ut Attis revivisceret non sinit; quod tamen fieri per fatum posset, sine ulla difficultate condonat, ne corpus ejus putrescat, crescant ut comae semper, digitorum ut minimissimus vivat et perpetuo solus agitetur e motu. Quibus contentum beneficius Agdestim consecrasse corpus in Pessinunte, caerimoniis annuis et sacerdotiorum antistibus honorasse...

Cette même version se trouve résumée dans Pausanias qui l'attribue aux Galates ; mais par ce nom Pausanias veut désigner sans aucun doute les habitants du pays où étaient spécialement adorés Cybèle et Attis. Il oppose d'ailleurs cette version du mythe à celle que racontait le poète Hermésianax et dont nous parlerons plus loin.

Les épisodes essentiels, développés par Arnobe, se retrouvent dans le résumé de Pausanias : « Les Galates racontent que Zeus endormi eut une pollution, que sa semence tomba sur la terre, qui au bout de quelque temps enfanta un démon (δαίμονα) qui avait les deux sexes ; ils donnent à ce démon le nom d'Agdistis. Comme il inspirait beaucoup de crainte aux dieux, ils le mutilèrent. Des parties mutilées na-

quit un amandier. Lorsque les fruits de cet arbre furent mûrs, la fille du fleuve Sangarios en cueillit et les mit dans son sein; ces fruits disparurent aussitôt et elle se trouva enceinte. Lorsqu'elle eut accouché, un bouc prit soin de l'enfant qu'elle avait exposé. Comme en grandissant, cet enfant devenait d'une beauté surhumaine, Agdistis en devint amoureux. Parvenu à l'âge d'homme, Attis fut envoyé à Pessinonte, pour y épouser la fille du roi. Déjà l'on chantait l'hyménée, lorsqu'Agdistis survint; Attis, pris de folie, se mutila; le père de la jeune fille l'imita. Agdistis se repentit bientôt de ce qu'il avait fait; Zeus lui accorda qu'aucune partie du corps d'Attis ne pourrait ni se corrompre ni se dessécher »[1].

La version phrygienne du mythe de Cybèle, bien que mélangée d'éléments et affublée de noms gréco-romains (légende de Deucalion et Pyrrha, Zeus-Jupiter, rôle de Liber), revêt une physionomie nettement orientale; les traits caractéristiques en sont étrangers à l'esprit même et au sens général de la mythologie grecque, qui n'a jamais eu beaucoup de goût pour les êtres monstrueux, androgynes ou castrats, ni pour les épisodes répugnants, tels que la pollution de Zeus ou les mutilations de la plupart des personnages du mythe. D'autre part la naissance d'Agdistis présente des analogies frappantes avec celle de Mithra. N'est-ce pas comme un développement de la formule : *de petra natus*, souvent appliqué à Mithra[2], que cette phrase d'Arnobe : « *Petra concepit, et mugitibus editis multis prius mense nascitur decimo materno ab nomine cognominatus Agdestis* »? Il faut en outre remarquer que le rôle principal est joué, dans cette version du mythe, par Agdestis, et que ce personnage est précisément celui à propos duquel sont accumulés les détails monstrueux : il naît d'une pollution de Zeus, il est androgyne, il

1) Pausanias, VII, 17.

2) F. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs au culte de Mithra*, t. II, p. 9.

est mutilé, il inspire à Attis le désir furieux de se mutiler. La Mère des Dieux ne tient dans cette même version qu'une place tout à fait secondaire; les phrases où elle est nommée pourraient être supprimées sans que la légende subît la moindre déformation. On sait d'ailleurs qu'en Asie Mineure le nom Agdestis ou Agdistis était simplement une épithète de la déesse phrygienne; il semble donc qu'il y ait dans le récit rapporté par Arnobe un dédoublement du personnage, opéré sans doute sous l'influence grecque. Le résumé de Pausanias ne mentionne qu'Agdistis; il n'y est pas fait la moindre allusion à la déesse nommée dans Arnobe *Magna Mater* ou *Mater deum*. Les personnages essentiels du drame mythique, que racontaient les Phrygiens et dont les cérémonies du culte n'étaient que la reproduction rituelle, étaient donc Agdistis, Attis et soit la fille du fleuve Sangarios, soit la fille du roi de Pessinunte.

A l'époque hellénistique, les Grecs connurent mieux qu'auparavant les religions et les cultes de l'Asie. Mais ils n'adoptèrent pas sans les modifier les mythes qu'ils recueillirent en Phrygie, en Syrie, en Babylonie, en Égypte. Ils en éliminèrent les détails, les épisodes, les traits qui répugnaient à leur conception de la divinité. La légende de la déesse phrygienne et d'Attis s'édulcora. Il suffit, pour s'en rendre compte, de comparer à la version phrygienne les récits du poète Hermésianax et de Diodore de Sicile.

C'est à Pausanias que nous devons de connaître le récit d'Hermésianax. Il le rapporte à propos du culte que les habitants de la ville de Dymes en Achaïe rendaient à la Mère du Dindyme et à Attis. Pausanias essaie de savoir quel était cet Attis. « Hermésianax, poète élégiaque, raconte qu'il était le fils du Phrygien Kalaos, et que sa mère l'avait mis au monde incapable d'avoir des enfants (οὐ τεκνοποιός). Lorsqu'il fut devenu grand, il se rendit, d'après Hermésianax, en Lydie ; il fit connaître aux Lydiens les mystères de la Mère; il acquit chez eux une telle influence que Zeus indigné envoya un sanglier ravager les champs des Lydiens; plusieurs

Lydiens et Attis lui-même furent tués par l'animal[1] ». Il paraît évident qu'Hermésianax a ici confondu la légende proprement phrygienne avec une légende lydienne, dont l'écho se retrouve dans l'histoire de la mort dramatique du prince Atys, fils du roi de Lydie[2]. Remarquons, toutefois, que d'après le poète grec Attis est impuissant, non par suite d'une mutilation sauvage, mais de naissance ; que le personnage monstrueux d'Agdistis a complètement disparu, et qu'Attis est simplement un fidèle, peut-être un prêtre de la Mère. Or Hermésianax, contemporain de Philippe et d'Alexandre, était déjà mort en 302 av. J.-C. Il passe pour être mort jeune. Il vécut par conséquent dans la seconde moitié du quatrième siècle. Dès cette époque, les écrivains grecs donnaient au mythe phrygien un caractère singulièrement atténué.

Cette transformation est plus frappante encore chez Diodore de Sicile. La légende est devenue simplement romanesque; et cependant Diodore affirme que le mythe, tel qu'il le rapporte, est conforme à la tradition des Phrygiens eux-mêmes. En réalité, dans le texte du polygraphe, la légende a une physionomie hellénique et paraît influencée par la doctrine d'Evhémère.

« Les Phrygiens racontent ainsi la naissance de cette déesse. D'après leur tradition, Méon régnait autrefois sur la Phrygie et la Lydie ; il épousa Dindyme et en eut une fille. Ne voulant pas l'élever, il l'exposa sur le mont Cybélus. Là, protégée des dieux, l'enfant fut nourrie du lait de panthères et d'autres animaux féroces. Quelques femmes, menant paître leurs troupeaux sur la montagne, furent témoins de ce fait miraculeux ; elles emportèrent l'enfant et l'appelèrent Cybèle, du nom de l'endroit où elles l'avaient trouvée. Cette fille, en grandissant, se fit remarquer par sa beauté, son intelligence et son esprit. Elle inventa la première flûte à plusieurs tuyaux et elle introduisit dans les jeux et la danse les cymbales et les tambourins. Elle composa des remèdes puri-

1) Pausanias, VII, 17.
2) Herodote, I, 34-43.

fiants pour les bestiaux malades et les nouveaux-nés; et, comme par des chants magiques elle guérissait beaucoup d'enfants qu'elle tenait dans ses bras, elle reçut pour ces bienfaits le nom de *Mère de la Montagne*... Cependant, arrivée à l'âge de puberté, Cybèle aima un jeune homme du pays, appelé d'abord Attis et ensuite Papas ; elle eut avec lui un commerce intime et devint enceinte au moment où elle fut reconnue par ses parents.

Ramenée dans le palais du roi, elle fut d'abord reçue comme une vierge par son père et sa mère. Sa faute ayant été ensuite découverte, le père fit tuer les bergères qui l'avaient nourrie ainsi qu'Attis et laissa leurs corps sans sépulture. Transportée d'amour pour ce jeune homme et affligée du sort de ses nourrices, Cybèle devint folle ; elle parcourut le pays, les cheveux épars, en gémissant et en frappant sur des tambourins. [Ici se place dans le texte de Diodore une longue digression sur Marsyas, qu'il est inutile de reproduire.]

... A cette époque les Phrygiens furent affligés par une maladie et la terre demeura stérile. Dans leur détresse, les habitants consultèrent l'oracle qui leur ordonna d'ensevelir le corps d'Attis et d'honorer Cybèle comme une déesse. Mais comme le corps d'Attis avait été entièrement consumé par le temps, les Phrygiens le représentèrent sous les traits d'un jeune homme, devant lequel ils faisaient de grandes lamentations, pour apaiser la colère de celui qui avait été injustement mis à mort ; cette cérémonie se célèbre encore de notre temps. Ils font aussi en l'honneur de Cybèle des sacrifices annuels sur leurs anciens autels. Enfin ils lui ont élevé un temple magnifique à Pessinunte, en Phrygie, et ils ont établi des fêtes à la solennité desquelles le roi Midas a beaucoup contribué. La statue de Cybèle est accompagnée de lions et de panthères, parce qu'on croit que cette déesse fut allaitée par ces animaux. Voilà ce que les Phrygiens et les Atlantes qui habitent les bords de l'Océan racontent de la Mère des Dieux[1].

Tous les épisodes caractéristiques de la version phrygienne ont ici disparu : pollution de Zeus, naissance d'Agdistis, caractère androgyne et mutilation du monstre, inhumation de ses parties viriles, mutilation d'Attis, etc. Nous sommes en présence d'un roman d'amour, comparable à celui que les Grecs racontaient sur Aphrodite et Adonis. Cybèle est

1) Diodore, III, 58-59.

une divinité bienfaisante, qui a enseigné aux Phrygiens l'usage de la flûte, les danses au son des cymbales et des tambourins, les remèdes destinés à soigner les bestiaux et les nouveaux-nés; par cette physionomie générale, elle rappelle le rôle attribué dans la civilisation grecque à Déméter. Attis est un pâtre, aimé de la déesse et qui périt en raison même de cet amour. Il y a, entre la version de Diodore et celle qu'Arnobe rapporte, toute la distance qui séparait les mœurs grecques de la vie grossière des montagnards phrygiens.

Presque contemporain de Diodore, Ovide a raconté, lui aussi, dans les *Fastes*, les principaux épisodes du mythe phrygien. Le poète suppose qu'il assiste aux cérémonies du culte de Cybèle à Rome; il interroge les Muses sur l'origine et le sens des divers rites qui se pratiquent sous ses yeux. Il mêle, dans les réponses qui lui sont faites, les légendes grecques aux traditions asiatiques. Par exemple, il explique le bruit violent des tambourins et les sons aigus de la flûte par le mythe de la naissance de Zeus, que sa mère Rhéa soustrait à la voracité de Kronos, mythe où figure le vacarme produit par les Curètes et les Corybantes pour couvrir les cris de l'enfant. Mais le passage capital de son récit est celui où il veut expliquer pourquoi les Galles se tailladent le corps et se mutilent.

... Unde venit, dixi, sua membra secandi
 Impetus ? Ut tacui, Pieris orsa loqui :
Phryx puer in silvis, facie spectabilis, Attis
 Turrigeram casto vinxit amore deam.
Hunc sibi servari voluit, sua templa tueri ;
 Et dixit : « Semper fac puer esse velis. »
Ille fidem jussis dedit ; et « Si mentiar, inquit,
 Ultima, qua fallam, sit Venus illa mihi. »
Fallit ; et in Nympha Sagaritide desinit esse,
 Quod fuit : hinc poenas exigit ira Deae.
Naïda vulneribus succidit in arbore factis.
 Illa perit ; fatum Naïdos arbor erat.

Hic furit : et credens thalami procumbere tectum,
 Effugit, et cursu Dindyma summa petit.
Et modo : Tolle faces ; Remove, modo, Verbera, clamat
 Saepe Palaestinas jurat adesse Deas.
Ille etiam saxo corpus laniavit acuto ;
 Longaque in immundo pulvere tracta coma est.
Voxque fuit : « Merui ; meritas do sanguine poenas.
 Ah ! pereant partes, quae nocuere mihi ! »
Ah ! pereant, dicebat adhuc ; onus inguinis aufert ;
 Nullaque sunt subito signa relicta viri.
Venit in exemplum furor hinc, mollesque ministri
 Caedunt jactatis vilia membra comis[1].

Nous voyons ici reparaître l'épisode de la mutilation d'Attis. Mais les autres traits de la légende proprement phrygienne sont effacés. Il n'est pas plus question ici que chez Diodore du monstre Agdistis. Cybèle, comparée à Rhéa, a l'aspect d'une divinité gréco-romaine. Ovide ne pouvait pas, comme Diodore, supprimer complètement la mutilation d'Attis. C'est qu'à Rome la mutilation des Galles se pratiquait lors des fêtes de la Mère des Dieux et d'Attis. Puisque le poète racontait la légende pour expliquer les rites, il était obligé de rendre compte de cette mutilation, et par là même de raconter celle d'Attis. Ce détail prouve quelle influence les cérémonies du culte exerçaient sur le contenu même des mythes, combien ceux-ci dépendaient étroitement de celles-là. Or, on sait que les Grecs avaient toujours répugné à laisser pénétrer dans leur rituel les pratiques sanglantes de la mutilation volontaire.

A l'époque impériale, Lucien et Julien ont fait allusion au mythe de Cybèle. Lucien rapporte une tradition qui n'est pas sans analogie avec le récit d'Hermésianax : « Attis était un Lydien qui enseigna le premier les orgies de Rhéa. Ce que pratiquent les Lydiens, les Phrygiens et les habitants de Samothrace leur a été montré par Attis. En effet, après qu'il

1) *Fastes*, IV, v. 221-244.

eut été mutilé par Rhéa, il renonça à la vie des hommes, se changea en femme, prit les habits de l'autre sexe et parcourut la terre, célébrant les mystères, racontant son aventure et chantant la déesse[1] ». Lucien, originaire de Samosate, ne pouvait pas ignorer que les prêtres de la déesse phrygienne se mutilaient et portaient des vêtements féminins. La mutilation d'Attis et son apparence féminine lui étaient donc en quelque sorte imposées.

Quant à Julien, pour qui la fable de Cybèle et d'Attis sert de fondement aux considérations cosmogoniques et métaphysiques les plus abstraites, il suit la tradition rapportée par Ovide dans les *Fastes*[2].

Il n'est donc pas douteux que le mythe phrygien d'Agdistis et d'Attis ait subi, à l'époque alexandrine et romaine, d'importantes modifications. Nous pensons que ces altérations se sont produites sous l'influence de la civilisation grecque. Si notre opinion est exacte, il en résulte qu'en général les mythes sont ou se mettent d'accord avec l'esprit, les tendances, les mœurs des peuples qui les racontent ou qui les adoptent. Il est donc dangereux de les étudier à part, isolément, sans les replacer dans le milieu psychologique et social où ils se sont soit développés soit introduits. Ce qui est vrai des mythes est également vrai des divinités et des rites. Toute étude comparative, qui ne tiendra pas compte de ce fait, sera boiteuse et fragile. Or, tenir le plus grand compte dans l'étude et l'interprétation des phénomènes religieux des circonstances de temps, de lieu, de race, de civilisation, n'est-ce pas, simplement, appliquer à ces phénomènes la méthode historique? Nous ne cesserons pas de répéter qu'en dehors de cette méthode on risque de s'en aller à l'aventure.

J. Toutain.

1) Lucien, *De dea Syria*, 15.
2) Julien, *Sur la Mère des Dieux*, 3 sqq.





Fig. 4. — *Ancilia* romains et leurs prototypes mycéniens (cf. p. 325, n. 2 ; 327, n. 4).

ITANOS ET L'« INVENTIO SCUTI »

ÉTUDE SUR L'HOPLOLATRIE PRIMITIVE EN GRÈCE

II

Ainsi, ce rapprochement d'Itânos et d'Itônia que la linguistique autorise, semble légitimé non seulement par ce qu'on peut entrevoir de l'invasion des tribus achéo-éoliennes, emportant le nom de leurs villes avec leurs divinités poliades, mais surtout par le caractère essentiel des deux divinités, Itônia qui paraît s'être dégagée du *palladium*, le vaste pavois mycénien échancré au centre, et Itânos qui passe pour l'inventeur même du bouclier. Peut-on aller plus loin et, puisque l'on se trouve en présence de noms qui n'ont rien qui ne puisse s'expliquer par le grec[1], est-il permis de

1) Stéphane de Byzance, indique, il est vrai, trois autres Ἰτώνη en Italie, en Lydie et en Épire plus (en renvoyant à Hécatée) une χώρη Ἰτώνη sous l'Haimos ; les deux derniers noms peuvent avoir la même origine que les Itôn de Thessalie et de Béotie, tandis que l'Itônè italienne doit probablement être identifiée à l'Histonium des Frentans (cf. Ἰστώνη, mont à Corcyre ; on s'accorde à corriger en Ἰστωνίας l'Ἰτωνίας de Thucydide, V, 5 qui est peut-être cause de l'erreur de Stéphane) et que l'Itône lydienne, également inconnue par ailleurs, est peut-être l'Ἰτώανα signalée par Ptolémée en Carie. Les étymologistes anciens ont expliqué Ἰτών par σιτῶν et ont vu dans Itônia une déesse *sitophoros* : il faudrait que Itôn prît un esprit rude et que la déesse guerrière eût un caractère agraire qui n'a pu lui être attribué que par confusion avec les Dèmèter Achainè, Mégalartos, et Sitô de la Grèce septentrionale.

rechercher, dans leur étymologie commune, la raison même et le principe de cette fonction de divinité *au* bouclier ou divinité *du* bouclier qu'on attribue à Itônia et à Itônos?

Une glose d'Hésychius semble mettre sur la voie : ἰτέαι· αἱ ἀσπίδες, διὰ τὸ πρώτας ἐκ ταύτης τῆς ὕλης χρήσασθαι κατασκευασθῆναι. — Ἰταῖος· ὁ Ἄδωνις — ἀδὰ παρὰ Τυρίοις ἡ ἰτέα. *Itéa* désigne le saule, en grec ancien comme en grec moderne, bien que les noms similaires dans les autres langues indo-européennes paraissent se rapporter plutôt à l'if. On peut donc supposer que les Achéens, peut-être le premier peuple de langue indo-européenne qui s'établit en Grèce, donnèrent le nom d'if à l'arbre que les indigènes appelaient ἑλίκη. Ce nom n'a pas seulement survécu en Arcadie; il se retrouve dans le *salix* des Latins. Un troisième nom aurait été donné à cet arbre par les Sémites, *ada* que traduirait *itéa*. Ainsi ce surnom d'Itaios, qu'on n'expliquait jusqu'ici que par la confusion d'Adonis avec l'Atys ou l'Anchise de l'Ida[1] ne serait qu'une traduction d'un *adan* Tyrien dans lequel on voyait, à tort ou à raison, l'étymologie d'Adônis. Les travaux de Baudissin[2], de Mannhardt[3] et de Frazer[4] ont suffisamment établi que l'élément essentiel des fêtes d'Adonis était le culte de l'esprit de la végétation, pour qu'une pareille interprétation d'Itaios ait lieu de surprendre ; incarné dans le myrte, le tamaris ou le cyprès, symbolisé par les plantes passagères des jardins d'Adonis, le dieu syrien a pu tirer ses vocables de noms d'arbre comme il les a reçus des instruments qui pleuraient sa mort au milieu du deuil de la nature. A Chypre, où il était adoré sous les noms d'Abôbas et de Kinyras, la flûte et la harpe syriennes, il l'était aussi sous celui d'Aôos ; lors de ses fêtes,

1) En se fondant sur l'analogie des mythes d'Adonis et d'Atys ou Attis, le compagnon de la Mater Idaia phrygienne, et sur les vers de Théocrite, *Id.*, I, 109-11.

2) Baudissin, *Studien*, II, p. 206.

3) Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, II, p. 280.

4) Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 1906, *passim*.

on dressait à la porte du temple des troncs d'arbre, sans doute des cyprès, qu'on appelait ἀοῖα[1].

Qu'y aurait-il d'étonnant à ce que, dans une autre île où se sont rencontrées les civilisations sémitique et hellénique, Adonis ait été incarné dans cet autre arbre funéraire, l'*itéa*, le saule ? Ou tout au moins, la présence d'un arbre semblable dans le culte d'Adonis n'a-t-elle pu autoriser les Grecs à voir dans l'épithète qu'ils transcrivaient *Itaios* le dieu du saule ? Peut-être même *itéa* a-t-il pu désigner le cyprès qui, d'après Pline, serait venu de l'Ida crétois se répandre, par Tarente, dans le monde occidental[2] ? Quand Virgile parle d'*Idaeis cyparissis*[3], ne pense-t-il pas plutôt à l'Ida de Crète qu'à celui de Phrygie ? Et n'est-ce pas le dieu-cyprès qui reparaît dans la Crète classique sous le nom d'Hermès Kypharissiphas[4] ? Toujours est-il qu'il semble qu'on puisse retrouver les traces d'une légende crétoise d'Adonis : selon une tradition alexandrine, Adonis serait fils de Talos[5], cette forme du dieu-taureau de Crète qui, devenu Zeus Talaios, fut confondu par les envahisseurs achéens ou doriens avec le héros argien Talaos, père d'Adrastos, l'Adonis d'Argos. Tué comme lui par un sanglier et pleuré en des fêtes solennelles, Adrastos a pour sœur Alphésiboia qui, selon Hésiode[6], aurait

1) Hesychius et *Etym. Magn.*, *s. v.* 'Αοῖα. Après d'autres auteurs, P. Girard, *Rev. des Et. gr.*, 1905, p. 67 traduit Ἀὸς, par : seigneurial.

2) Pline, *H. N.*, XVI, 33, 40. Le cyprès viendrait particulièrement bien sur l'Ida d'après Hermippos *ap.* Kock, *Frgm. Com.*, I, 243, 63 et Théophr., *H. Plant.*, IV, 1, 3.

3) *Georg.*, II, 84 ; cf. *Æn.*, III, 104 et 680, et les notes de Probus et de Servius.

4) Demargne, *Bull. Corr. Hell.*, 1900, 241 ; H. von Gaertringen, *Hermes*, 1901, p. 453.

5) Cyrille d'Alexandrie, *in Es.*, II, 3, p. 274.

6) Hésiode, *fr.* 57 (Rzach), Cf. Apollod., III, 14, 4, 1 et Probus, *ad Ecl.*, X, 18. Il semble subsister dans ces textes et celui d'Hésychius ἴδη· ὕλη καὶ τὸν ὑψηλὸν τόπον· Ἴωνες δὲ ξυλώδη ὄρη, quelques souvenirs d'une époque où ἴδη — forme ionienne de ἴδα — et ses dérivés ne s'étaient pas spécialisés aux saules montagnes de Phrygie et de Crète mais où ce terme désignait une espèce particulière de bois ; Hérodote (I, 100 ; IV, 109) l'emploie encore pour désigner

en Adonis de Phoinix. Pour légitimer à la fois ses rapports avec la Crète et avec la Phénicie, elle fut introduite, comme Adrastos, dans la généalogie de Krétheus et de Tyrô. Peut-être en fut-il de même d'Adrasteia, cette forme féminine d'Adrastos, qui passe pour avoir, en Crète, nourri Zeus en compagnie d'Ité[1]. Comme Myrrha devint la mère d'Adonis-myrte et Aôa, à Chypre, la mère d'Adonis-Aôos, Ité n'a-t-elle pu jouer en Crète, le même rôle auprès d'Adonis Itaios transformé en fils du Zeus Crétois? Cette Ἴτη qui nourrit le dieu du Mont Ἴδη, n'est-elle pas une forme de la Mater Idaia, cette Rhéa adorée à Knossos dans un bois de cyprès[2], et Itaios lui même ne doit-il pas être assimilé à l'Idaios, Kurète, Korybante ou Daktyle de l'Ida? Comme l'Héraklès dorien, débarqué en Crète, devint un Idaios identifié avec Talos, l'Adonis phénicien n'a-t-il pu s'y acclimater sous la forme d'Itaios, fils de Talos ou de Phoinix?

Sans insister davantage sur de pareilles hypothèses, il suffit d'avoir établi que l'étymologie assignée par les anciens

des montagnes couvertes de bois d'espèce particulière, ce bois étant spécialement recommandé pour la construction des navires ἴδη ναυπηγήσιμος (V, 23). Le saule était déjà connu en Crète vers 2000, époque à laquelle on peut faire remonter certains fragments de porcelaine de Knossos ou il est figuré (*British School Annual*, VIII, fig. 10). Tout ceci d'ailleurs ne peut être avancé que sous toutes réserves. Ida pouvait être l'assimilation grecque d'un nom étéo-crétois. Ainsi, d'après Cowley (*Class. Rev.*, 1905, p. 71) qui rapproche l'étéo-crétois du finnois : *eteo*, *ita*, *ida*, désignent ce qui est en haut vers l'Orient ; *aithousa*, *aithiopia* ne seraient que des adaptations helléniques des mots désignant la partie de la maison ou la partie de la terre tournée vers l'Est ; Idomeneus ne serait qu'*ita-mainen*, le chef très élevé, le souverain.

1) Ἴτη, chez Plutarque, *Quaest. conv.*, III, 9, 2, 708, 41 ; Ἴδη chez Apollodore II, 1, 6. On sait que cette alternance de la dentale douce avec la dentale forte, fait général dans les langues indo-européennes, va jusqu'à supprimer toute différence entre le *d* et le *t* chez les Etrusques (Adonis s'y dit Atun) dont la langue apparaît de plus en plus comme un vestige de celles des peuples qui ont habité le monde grec avant les Grecs. La prononciation variait sans doute de même pour le héros Idas, ce qui expliquerait la forme étrusque *Ite* ou *Itas* (Brugmann, *Griech. Gramm.*, 3, p. 100, donne des exemples d'alternance semblable : ainsi ἴταν et ἴδαν, ἔνδος et ἔντος, Γορτύνα et Γορδύνια).

2) Diodore, V, 66. Rhéa Silvia ne serait qu'une adaption de Ῥέα Ἰδαία, d'après G. Costa, *R. stor. ant.*, 1907, 240.

à Itaios n'a rien que de très vraisemblable pour permettre de chercher, dans ce même radical[1] qui a donné ἴτυς, ἰτέα et ἰτεών, la racine d'Itôn et d'Itôné, d'Itônia et d'Itânos, comme celle d'Ité ou d'Itaios. Si ses fonctions de dieu de la végétation autorisent à reconnaître dans Adonis-Itaios, le Seigneur du Saule, le rôle d'inventeur du bouclier attribué à Itanos, cet autre fils de Phoinix, ne trouve-t-il pas confirmation dans ce nom d'*itéa* qu'auraient porté les premiers boucliers?

Pouvons-nous préciser ce que devait être l'*itéa*? Jusqu'ici nous savons seulement par Hésychius que ce fut la première désignation du bouclier parce que cette arme devait son nom au saule dont le bois servit d'abord à la fabriquer. Eustathe assure aussi que l'*itéa* était une sorte de bouclier et renvoie, pour la preuve, au *De Glossis atticis* d'Ælius Dionysius[2]. Des textes allégués par cet auteur, il ne reproduit qu'un fragment d'Aristophane. Le poète paraît avoir voulu s'y moquer d'un

1) Ce radical se rapporte à une racine indo-européenne dont on connaît de nombreux dérivés désignant ce qui est souple, ce qui peut se plier et se tresser, ainsi, en latin, *vieo*, tresser, *vitus*, le pourtour de la roue (pour *vitus*, cf. Frohde, *Bezzenberger Beitr.*, XXI, 205), *vitis*, le cep de vigne, *vitex* ou *vimen* le saule etc. En grec, il faut supposer un radical, ϝειτ d'où dériveraient : 1° par ϝοιτρος : οἶσος, οἶσαξ, οἰσύα, οἰσύινον, οἰσύινος (οἰσύινος dans l'inscr. d'Andania), qui désignent différentes espèces de saule ou d'osier ou d'objets de vannerie; 2° par ϝιτεϝα : ἰτέα, le saule ou le bouclier de saule, ἰτεών la saulaie, ἴτυς (éolien βίτυς), le pourtour du bouclier ou de la roue. Cf. Vaniçek, *Etym. Wörterbuch*, II, 951; Fick, *Vergleichendes Wörterbuch*, I, 4, 130; Walde, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch* (1905), p. 671; Buecheler, *Rheinisches Museum*, 1907, p. 476 et Osthoff, *Archiv f. Religwiss.* 1907, 63 (pour Iris rapprochée de ce radical). Une fois admis un radical ϝιτ les contractions peuvent donner, selon que le suffixe ajouté pour former les adjectifs est en αν ou en ων, Ἴτων Ἴτωνος ou Ἴτανος. On a les formes parallèles χυράνα et χυρώνη (cf. Bechtel, *Goettinger Nachrichten*, 1890, 30), Κόρωνος et Κάρανος (cf. Hoffmann, *Die Makedoner*, 1906, p. 125), κύπανον et κυπώλης etc. Les Kurètes sont dits en Crète Κώρητες (*CIG.*, 2554). Quant à l'iotacisation de la diphtongue ει, c'est également un phénomène bien connu (cf. G. Meyer, *Gr. Gramm.*[3], p. 11 ; ἱράνα, γίτων, etc.). On a déjà vu que Eitônos a subsisté en Béotie à côté de Itônos et c'est seulement à partir de 48 av. J.-C. que la forme Εἰτεαῖος est supplantée par Ἰτεαῖος pour le démotique d'Itéa en Attique, *IG.*, II, 481, 83.

2) Eustathe, *ad Il.*, p. 911, 63 : καὶ ἰτέας δέ τινας ἀσπίδας Αἴλιος Διονύσιος ἱστορεῖ, φέρων καὶ χρῆσιν ἐξ Ἀριστοφάνους ταύτην : Ἀνὴρ πιθήκης ἰτέαν ἐνημμένος. Cf. Eust. *Il.* XII, 426; XXI, 350; *Od.* XX, 184; XXIV, 188.

fantassin qui se rend ridicule en traînant une *itéa* dans laquelle il s'embarrasse. C'était donc un vaste bouclier allant jusqu'à terre dont l'Athènes du v[e] siècle n'avait pas perdu le souvenir bien qu'elle ne l'employât plus. Elle savait que ce nom convenait au bouclier des héros homériques et Euripide suivait sans doute la tradition des Cycliques en le désignant à plusieurs reprises sous le nom d'ἰτέα κατάχαλκος, ἰτέα χαλκονώτος[1]. C'était de la même tradition que s'inspirait Théocrite lorsqu'il mettait l'*itéa* aux mains des Dioscures[2]. Sans doute, le nom même était tombé en désuétude. Si ἴτυς, qui n'était apparemment à l'origine qu'une variante d'ἰτέα, était resté en usage, c'était avec un sens plus limité. Comme, en ce terme, l'idée de flexibilité dominait, *itus* avait fini par désigner ce qui seul, lorsque le bouclier était devenu rigide, était resté flexible et souple : le pourtour du bouclier. Si le sens d'*itus* s'était ainsi restreint, si le nom d'*itéa* était sorti d'usage, le grand bouclier en saule ou en osier était loin d'être inconnu des contemporains d'Euripide et de Théocrite[4]. A Pylos, les équipages athéniens se protègent avec des ἀσπίσι οἰσυΐναις[4] et, sous les Trente, les partisans de Thrasybule improvisent des boucliers en bois et en osier[5] : le passage allé-

1) Euripide, *Her.* 376 : ὃν σοὶ μόνῳ ἔγχος οὐδ' ἰτέα κατάχαλκος; *Troad.*, 1193 : χαλκόνωτον ἰτέαν; *Suppl.* 695 : ἰτέαν λαβὼν χεροτυχώρει; *Cycl.* 7 : ἰτέαν μέσην θενών. Cf. Val. Flac., *Arg.*, III, 495 ; Stat., *Theb.*, IV, 110 (*aeratae crates*).

2) Théocr., *Id.* XXI, 190. Théocrite pensait probablement aussi à certaines représentations des Dioscures comme le vase reproduit dans le *Dictionnaire des Antiquités*, s. v. *Dioscuri*, f. 2439. *Frœhner*, qui a commenté le premier ce lécythe de Kamiros (*Deux Peintures de vases grecs*, Paris, 1871) considère ce qui me paraît deux boucliers ovales d'osier tressé comme les deux extrémités du lit dressé pour la théoxénie, deux coussins à taies rouges. Mais cette couleur rouge, qui est celle du bouclier des Germains (*Tac.*, *Ann.*, II, 14) ne convient-elle pas particulièrement aux Dioscures qui, comme dieux de l'Aurore, portent toujours la chlamyde de pourpre?

3) Voir le *Thesaurus* s. v. Je trouve seulement à ajouter le scholiaste à Euripide, *Phoen.*, 1386. Ce passage, joint à Hérodote, VII, 59 et à un vers d'Eschyle (fr. 128) tel que l'a corrigé Crönert, *Rhein. Mus.*, 1907, 480, atteste qu'on considérait l'*itus* comme une large bande de bronze plus épaisse même que le bouclier qu'elle encerclait et pouvant ainsi arrêter les coups.

4) Thucydide, 9 : ἀσπίσι οἰσυΐναις.

5) Xénophon, *Hell.* II, 4, 25 ; ὅπλα ξύλινα καὶ οἰσύϊνα. Un cavalier portant

gué d'Aristophane autorise à croire qu'on donnait toujours à ces derniers le nom d'*itéa*. En 211, les Syracusains se distinguaient encore σακέεσσι ἰτεΐνοισιν[1].

Sakos[2] était, avec *gerrhon*, le nom que les Grecs don-

un bouclier en osier est peint sur un lécythe attique, *Mon. Antichi*, 1907, p. 156.

1) Théocrite, *Id.* XVI, 79. Cf. Festus, 140 M. : *Gerrones, leves et inepti. A cratibus dicti quod Siculi adversum Athenienses, cratibus pro scutis sint usi quas Graeci γέῤῥας appellant.* Paulus ex Festo : *Gerrae crates vimineae. Athenienses, cum Syracusas obsiderent et crebro gerras poscerent, irridentes Siculi gerras clamitabant. Unde factum est ut gerrae pro nugis contemptu dicantur.* Dans ce dernier sens, celui de *sornettes*, on trouve chez les auteurs anciens tant *gerrae* tout court que *gerrae siculae* ou *gerrae naxiae* (cf. Brandt, *Jahrb. f. Philol.*, 1878, p. 365; Crusius, *Zur Überlieferung des Paroemiographen*, p. 283). Cette dernière expression a suggéré à Victor Bérard (Γέῤῥα Νάξια dans les *Mélanges Perrot*) une explication par le phénicien qui ne me semble guère plus solide que celle qu'il a donnée d'Itanos. S'appuyant sur un fr. d'Épicharme (p. 132 Kaibel) où γέῤῥα Νάξια est dit ἐπὶ τῶν αἰδοίων, il suppose qu'au temple d'Aphrodite, à Naxos de Sicile, temple fondé par les Phéniciens et où leurs rites se seraient conservés, les αἰδοῖα votifs continuaient à être désignés sous le nom de *gerrha*, transcription d'un *gerourim* qui désignerait les *virilia* en phénicien. Pour marquer le dédain où ils tenaient la divinité orientale, les Doriens de Syracuse auraient employé ce même terme dans le sens le plus méprisant. Aussi, quand ils entendirent les Athéniens se crier l'un à l'autre, en avançant leur circonvallation, γέῤῥα, des fascines! (au sens grec du terme), ils leur auraient répondu par leur transcription du mot phénicien analogue, *obsceno sensu*. L'explication est ingénieuse, mais elle suppose l'existence d'un *gerourim* au sens d'*aidoia* qui n'est pas plus certaine que l'origine phénicienne de l'Aphrodite de Naxos; elle laisse de côté le texte de Festus et tous ceux qui décrivent sous le nom de *gerrhon* le bouclier des Thraces, Scythes et Perses. Je préférerai donc supposer que les Syracusains désignaient sous le nom de *gerrha* toute espèce d'objets tressés en osier, tant fascines que boucliers. Il en était de même des Athéniens, chez qui il désignait en particulier les barrières portatives qui servaient à l'agora (Dém., *Or.* XXIII, 169; LIX, 60). *Gerrha* n'a-t-il pu désigner également à Syracuse d'énormes *phallos* en baudruche, principale partie du grotesque accoutrement des *phlyakes* syracusains (cf. les *Rappresentazioni fliaciche* publiées par Romagnoli, *Ausonia*, 1908, p. 141, 248). On comprendrait ainsi que, lorsque les Athéniens réclamaient des fascines, les Syracusains leur aient renvoyé leur cri comme une injure (cf. en latin les deux sens de *fascina*). Remarquons encore qu'Alkman (133 Bergk) prend γέῤῥον ἐπὶ τῶν ὀϊστῶν (flèches en roseau) tandis que σαύνιον, autre espèce de javelot, est employé par Kratinos, ἐπὶ τοῦ ἀνδρείου αἰδοίου (Pollux, X, 143).

2) Je rappelle seulement qu'une étymologie, peut-être justifiée, prêtait aux Saces l'invention de ce bouclier : τοὺς Σάκας ἔθνος γίνωσκε ὧν εὕρημα τὸ σάκος

naient aux vastes pavois d'osier derrière lesquels les archers perses tiraient à l'abri et Théophraste recommandait l'*itea* à cause de sa légèreté[1], et il y a lieu de croire que c'est à un pavois de même nature que les Spartiates ne renoncèrent que sous Cléomène[2], les Arcadiens sous Antigonos Doson[3], les Achéens sous Philopoemen[4]. Les Étoliens aussi portaient encore le *sakos* à la fin du v[e] siècle[5], et les Macédoniens n'abandonnèrent qu'à l'époque d'Alexandre leurs *scuta ex cratibus*[6]. La *pelté* de leurs voisins de Thrace était encore en osier tressé du temps de Paul-Emile[7] et toutes les peuplades scythiques qui s'étendaient des Balkans au Caucase — certaines d'entre elles étaient même appelées par les Grecs *Gerrhaidai* et *Gerrhophoroi* — paraissent n'avoir connu qu'un bouclier de ce genre qui servit, plus ou moins modifié, aux Assyriens et aux Perses. Les Grecs le distinguaient sous le nom de *pelté* ou sous celui de *gerrhon*, selon que l'armature d'osier était échancrée en croissant à sa partie supérieure et tendue d'une peau relativement souple[8] ou que cette armature affectait la

(Tzetzès, *Chil.* XII, 891). D'après J. Weck, *Homerische Probleme* (Metz, 1896), p. 19, σκαιός n'aurait fini par désigner ce qui est à gauche que parce que c'était le côté du bouclier (σκαιὴ χείρ = σακαίη) Il faudrait donc admettre que σάκος ait été employé aussi fréquemment aux temps homériques qu'ἀσπίς, qui désigne la gauche, à l'époque classique.

1) Théophrast., *Hist. Plant.*, V, 3, 4 : καὶ τὰ ἰτέϊνα καὶ ἀμπέλινα δι' ὃ καὶ τὰς ἀσπίδας ἐκ τούτων ποιοῦσι.... κουφότερον γὰρ τὸ τῆς ἰτέας.

2) Plut., *Cleom.*, 11. Ils avaient conservé jusque là le grand bouclier et la dague mycénienne dite ξυήλη, cf. Xenoph., *Lac. Pol.* 11, 3; Tyrtée, IX, 23; Hesychius s. v. αἰγίς (d'après Nymphodore).

3) Polybe, II, 65; V, 91.

4) Pausanias, VIII, 50, 1. C'est sans doute au même changement que correspond la substitution des thyréaphores aux peltophores dans les rôles militaires béotiens à la fin du II[e] siècle.

5) A titre de σακεσφόροι, les Étoliens étaient considérés comme ὅπλοισι μιξοβάρβαροι (Eurip., *Phoen.*, 138).

6) Quinte Curce, X, 2, 23.

7) Plutarque, *Æm.*, 32.

8) Je crois qu'on peut conclure que la pelté était ordinairement en osier tressé tendu entièrement d'une peau légère, d'une part, de figures comme celle qu'on trouvera reproduite dans le *Dictionnaire des Antiquités*, art. *clipeus*,

forme d'un grand rectangle revêtu extérieurement d'une épaisse peau de bœuf[1]. C'est probablement une différence semblable qui distinguait des vastes *scuta ligustina* ou *byrsoi* des Ligures[2] et des non moins vastes *scuta* des Samnites[3], les *salignae crates* que Virgile prête aux Sabins[4], les *parmae Bruttianae* donnés par Marius à son infanterie légère[5] que Nossis appelle ἔντεα[6] et les θυρεάσπιδες dont Léonidas de Tarente[7] qualifie les boucliers des Lucaniens qui *de vimine facta scuta recens detractis coriis quasi glutino adolescebant*[8]. Le même bois léger et facile à courber devait faire l'armature

fig. 2048, d'autre part du texte d'Aristote, fr. 469 K. : ἦν δὲ πέλτη ἀσπὶς ἴτυν οὐκ ἔχουσα οὐδ' ἐπίχαλκος οὐδὲ βοὸς ἀλλ' αἰγὸς ἢ οἰὸς δέρματι περιτεταμένη.

1) Cette forme du *gerrhon* résulte de nombreux monuments qui montrent les Perses tirant à l'abri de leurs pavois et d'un texte, négligé jusqu'ici, des *Scholia in Lucianum* (éd. Rabe) : γέρρα οἰσύινα· οἰσύα γένος τι ἰτέας (l'osier est, on le sait, le nom donné aux rejets du saule) ἐκ τούτων καὶ τὰ γέρρα. Σκεπαστήρια ταῦτα πολεμικά, οὐ κυκλοτερῆ δὲ ὡς αἱ ἀσπίδες, ἀλλὰ τετράγωνα (p. 256) γέρρον τετράγωνον σκέπασμα ἐκ στερεᾶς βύρσης (le *gerrhon* est un engin quadrangulaire fait avec une peau de bœuf rigide). Aelius Dionysius (ap. Eust. *ad Od.*, XXII, 184) définit les *gerrha* : ἀσπίδας Περσικαὶ ἐκ λύγων (branches de coudrier) καὶ οἰσύϊναι.

2) Diod., V, 39 ; Polyb., XXIX, 15 ; Liv., XLIV, 35 ; Sil. Ital., I, 629.

3) Sur ces *scuta* samnites que les Romains n'adoptèrent probablement qu'au début du IIIe s., voir les textes que j'ai réunis dans *Revue Archéologique*, 1907, II, p. 231. Silius Italicus (V, 522) décrivant le *clipeus* de Flaminius lui donne une armature d'osier (*crates*) et un pourtour de bronze (*aeris in ora*).

4) Virg., *Æn.*, VII, 632. Pinza, *Röm. Mitt.*, 1907, 109, a essayé de montrer que les boucliers qui ornaient la tombe Regulini-Galassi de Caere (VIIe s.) étaient en osier avec *umbo* et pourtour en bronze.

5) Festus, éd. Ponor, p. 23, 316.

6) Nossis, *Anth. Pal.*, VI, 132.

7) Léonidas, *Anth. Pal.* VI, 131.

8) Salluste, *ex* Serv. *ad Æn.*, VII, 632, *Fragm.* éd. Maurenbrecher, p. 154. Sur les monnaies, le Bruttium porte le bouclier ovale, la Lucanie une sorte de *pelte* (Garrucci, *Monete dell' Italia ant.*, pl. XCV, CXXIV). Je pense que c'est encore des Lucaniens que s'occupait Salluste dans le fragment conservé par Nonius, 18, 14 : *Hi soliti nectere ex viminibus vasa agrestia, ibi tum, quod inopia scutorum fuerat, ad eam artem se quisque in formam parmae equestrae armabat.* Les Lucaniens portaient donc un bouclier ovale en osier. Il pourrait aussi s'agir en ce passage des esclaves révoltés auxquels Spartacus donne, entre autres armes de fortune, des boucliers d'osier couverts de cuir (Frontin, *Strat.*, I, 7, 6 ; Florus, III, 20).

des *vasta scuta* dont les Celtes se servaient à l'occasion comme de nacelles ou de traîneaux[1] depuis les Cimbres[2] et les Aduatiques[3] au N.-O., jusqu'aux Celtibères[4] au S.-O. et aux Galates[5] et Bastarnes[6] au S.-E. et c'était là un point où, pas plus que les Scythes, les Germains ne devaient différer des Celtes avec leurs *viminum textas vel tenues et fucatas colore tabulas*[7].

* * *

Ce serait sortir du domaine de cette *Revue* que de s'étendre davantage sur l'étude du bouclier en saule ou en osier. Mais il fallait donner une idée de la survivance et de la dispersion de ce pavois pour mettre hors de doute l'exactitude de la définition qu'Hésychius donne de l'*itéa*. On a pu constater l'existence d'un bouclier auquel ce nom convenait. De sa distribution, on peut conclure qu'il devait faire partie de l'armement primitif, et qu'Hésychius ne mérite pas moins confiance quand il affirme que ce furent les « premiers boucliers » qui reçurent le nom d'*itéa*. Comment expliquer alors que ce nom ne figure pas dans les poèmes homériques, silence qui a permis aux auteurs qui se sont occupés particulièrement du bouclier dans l'épopée, W. Helbig, W. Reichel, C. Robert[8], de ne jamais faire mention de l'*itéa*?

1) Voir les textes dans Camille Jullian, *Histoire de la Gaule*, I, p. 351.

2) Plutarque, *Marius*, 4, 26. Cf. les boucliers cimbres sur lesquels *Roma* est assise sur les monnaies étudiées par Haeberlin, *Corolla Numismatica*, 1907, pl. VII, 8.

3) Caesar, *Bell. Gall.*, II, 33, 2.

4) Diodore, V, 33.

5) Pausanias, X, 20. Cf. les trophées des victoires sur les Galates à Delphes, Pergame, Milet auxquels on peut ajouter les monnaies frappées par les Etoliens en commémoration de la défaite des Gaulois à Delphes (cf. A. J.-Reinach, *Revue celtique*, 1909, p. 15 du tir. à part et *Rev. internationale d'archéologie numismatique*, 1910).

6) Valérius Flaccus, *Argon.*, VI, 98.

7) Tacite, *Ann.*, II, 14.

8) W. Helbig, *Homerischer Epos*², p. 305; W. Reichel, *Homerische Waffen*², p. 146; C. Robert, *Studien zur Ilias*, 1901, p. 8.

Il résulte des travaux de ces savants que, dans l'armement, c'est sur le bouclier qu'ont porté surtout les remaniements des aèdes ioniens, remaniements opérés à une époque où le bouclier rond revêtu de bronze s'était imposé à leur compatriotes. Comme le *laiséion*, dont il ne reste que deux mentions[1], l'*itéa* a dû céder partout la place à l'*aspis*. Mais n'a-t-il pas pu subsister plus longtemps dans les lais épiques qu'on chantait en dehors du monde ionien, à Chypre et en Crète par exemple[2]? C'est là que les poètes cycliques auront trouvé ce terme encore en usage au sens de bouclier d'osier et c'est dans leur vocabulaire que l'ont sans doute repris Euripide et Théocrite.



Fig. 5. — Génie du bouclier sur une intaille de l'Acropole de Mycènes. Prototype du Kurète Itanos?

La même révision qui a fait disparaître l'*itéa* des poèmes homériques, en a sans doute éliminé toute mention du bois dont était faite l'armature du bouclier. Il n'y est question que des peaux de bœuf qui le recouvraient et de leur ornementation de bronze. Mais il est évident qu'une sorte de cadre de bois maintenu par des traverses était nécessaire pour qu'on y pût tendre les peaux, puis les fixer par des clous en métal[3], et

1) Sans doute γέῤῥον et θύρεος ont disparu de même. Σάκος ne s'est maintenu qu'en une dizaine de passages.

2) Ainsi *laiséion* était encore en usage dans la Crète du VI[e] siècle, comme le montre le fameux *skolion* du Crétois Hybrias : ἔστι μοι πλοῦτος μέγα δόρυ καὶ ξίφος | καὶ τὸ καλὸν λαισήϊον, πρόβλημα χρωτός.

3) C. Robert a montré que l'existence d'une pareille armature avait été contestée à tort par Reichel. J'ajoute qu'elle me paraît visible sur certains monuments comme le *gerrhon* d'un des Scythes du vase de Koul-Oba (S. Reinach, *Antiquités de la Russie méridionale*, fig. 262), le grand bouclier rectangulaire

l'on a vu que de nombreux témoignages attestent l'usage du bois ou des rejets du saule tant pour constituer l'armature du bouclier de peau que pour former, par leur seul assemblage, le bouclier qui mérite proprement le nom d'*itéa*. Puisque les qualités qui recomandent le saule pour ces usages sont sa légèreté et sa flexibilité, il paraît évident que c'est de ce bois qu'a dû être formé le grand bouclier en forme de 8. On sait que la confrontation des découvertes mycéniennes avec les chants homériques[1], a permis de retrouver dans ceux-ci, malgré des remaniements postérieurs, de nombreuses traces du rôle qu'y jouait le bouclier qui couvrait le guerrier à la façon d'une tour. Si la seule allusion qui a subsisté à la matière dont il était formé est ce terme de *heptaboeion sakos* qui revient chaque fois qu'il est question du bouclier d'Ajax, il est manifeste qu'un bouclier de ce poids ne pouvait convenir qu'au gigantesque fils de Télamôn. Si ce terme s'est maintenu à travers les remaniements c'est justement qu'il était en quelque sorte consacré pour faire comprendre le prodige de force accompli par Ajax en le maniant. « Ajax au bouclier aux sept peaux de bœuf » est évidemment une formule stéréotypée du genre de « l'Empereur à la barbe fleurie » des chansons de geste et c'est pourquoi elle a survécu. Ce sont deux épithètes relatives au bouclier du héros, τελαμώνιος « pourvu de baudrier » et εὐρυσάκης

des Gaulois sur la frise de Civita Alba (Brizio, *Notizie dei scavi*, 1903, p. 177), et le bouclier ovale d'un *aes signatum* d'Aricie (Garrucci, *Monete d'Italia*, pl. XIV). Dans la stéatite crétoise, *Journ. Hell. Stud.*, 1895, p. 290, fig. 40, on distingue un bouclier semi-cylindrique soutenu en haut et en bas par deux traverses qu'un bâton maintient en leur centre, tandis que les deux autres côtés sont formés par des bâtons convexes.

1) On n'a malheureusement pas retrouvé dans les tombes mycéniennes un seul débris certain de bouclier. On a montré récemment (cf. 'Εφ. ἀρχ., 1907, 57) que la tête de vache argentée de la tombe IV de l'Acropole des Mycènes et la tête de lion de la tombe III n'étaient sans doute pas des épisèmes de bouclier comme le voulaient Schliemann (*Mykenae*, fig. 327) et Schuchhardt (*Schliemanns Ausgrabungen*, p. 303). Il n'est pas moins douteux que le morceau de bois trouvé dans la tombe V provînt d'un bouclier comme l'a supposé aussi Schuchhardt. Il n'a malheureusement pas été soumis à l'analyse.

« au vaste bouclier », qui s'en sont détachées en quelque sorte pour devenir le père et le fils du héros : Télamon et Eurysakès. Bien que le souvenir de l'*itéa* n'ait pas survécu de même dans l'Épopée, une étude minutieuse des boucliers figurés sur les monuments mycéniens m'a convaincu que ceux-ci ou bien consistaient en un clayonnage d'osier, ou bien étaient formés de peaux tendues sur une armature en bois et

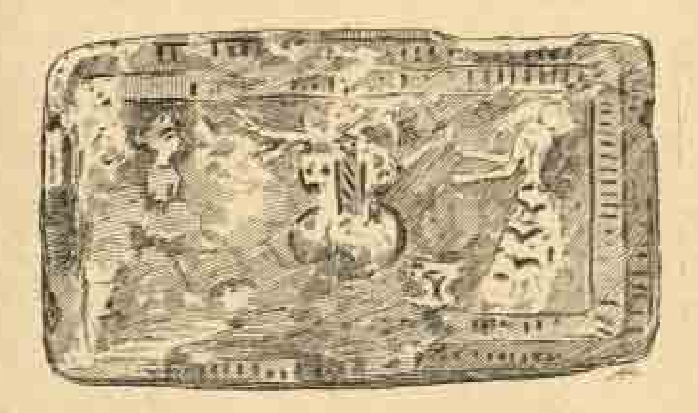


Fig. 6. — Bouclier sacré entre deux orantes sur une fresque de Mycènes. Prototype du *Palladium*.

l'on a vu pourquoi il y a tout lieu de croire que ce bois était celui du saule[1].

Parmi ces monuments trop rares encore — on n'en connait guère plus qu'une vingtaine, — un petit groupe nous intéresse surtout ici : celui où il semble que le bouclier bilobé ait une valeur religieuse.

Sur la grande intaille de Mycènes (fig. 5) le petit personnage qui parait suspendu au milieu du ciel et entièrement caché par le grand bouclier à double échancrure d'où ne sort que le bras qui tient une lance ou une baguette, est évidem-

1) Je ne puis, ici, entrer dans le détail de cette étude purement archéologique. En attendant que je puisse la faire paraître, je dois renvoyer, outre les trois ouvrages classiques sur le sujet indiqués p. 318, n. 8, à l'ouvrage de G. Lippoldt, *Grichiesche Schilde* dont la prochaine publication est annoncée dans les « Münchener archäologischen Studien », dédiés à la mémoire de Furtwaengler.

ment de caractère divin[1]. Il semble voler en agitant son arme autour de la bipenne, qui a représenté le génie de la foudre avant que celui-ci ne soit transformé en Zeus, armé de la hache-foudre et adoré comme dieu de la foudre par les Kurètes qui en imitaient le bruit en entrechoquant leurs armes.

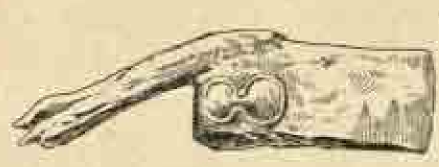


Fig. 7. — Hache de bronze de Vaphio consacrée par l'empreinte du bouclier bilobé.

Le génie du bouclier n'est-il donc pas la première image d'Itanos, le Kurète inventeur du bouclier?

On retrouve le bouclier bilobé à moitié anthropomorphisé sur la fameuse tablette en calcaire peint de Mycènes. Fixé sur un solide pilier, on croit y distinguer un bras tendu vers la droite, peut être armé d'une lance, une aile ou un autre bras projeté à gauche; deux femmes font le geste d'adoration de part et d'autre (fig. 6)[2]. Sur un côté de la *larnax* de Milatos,

1) Schliemann, *Mycènes*, fig. 530; Furtwaengler, *Ant. Gemmen*, I, pl. II, 20; *Rev. archéol.*, 1900, II, pl. VIII, 1; P. Girard, *R. Et. grecques*, 1905, p. 55. Milchhoefer (*Anfaenge der Kunst*, p. 136 et *Arch. Zeitung*, 1883, p. 249) reconnaît la Grande Mère assise sous l'Arbre de Vie, les épis à la main, entourée de nymphes et d'orantes; devant elle, le futur Zeus serait représenté sous forme de bipenne et le Kurète serait symbolisé par le bouclier bilobé qui paraît tourner autour de la bipenne. Tsountas, *The Mycenean Age*, p. 299, voit Zeus dans le porteur du bouclier. J'étudierai plus loin, le considérant aussi comme un Kurète, le porteur du bouclier bilobé du sceau de Knossos, *British School Annual*, VIII, p. 77; *Rev. Et. grecques*, 1905, p. 58.

J. Sieveking (art. *Palladion* du *Lexikon* de Roscher, col. 1327) rapproche de la divinité au bouclier de l'anneau de Mycènes, celle d'un anneau de Knossos (Evans, *JHS.*, XXI, p. 170). Comme celle-ci ne porte pas le bouclier mais seulement la lance dans la droite, on peut reconnaître partant du dos deux petites ailes et conclure de sa nudité que la divinité était de sexe masculin. P. Girard, qui la reproduit, *op. cit.*, p. 49, y voit le génie du Pilier, de ce « Pilier vêtu, pour ainsi dire, du bouclier » qu'il reconnaît dans l'intaille de Mycènes; comme le génie de l'intaille de Mycènes, il tiendrait à la main non une lance, mais une baguette magique.

2) Tsountas, *Ἐφημ. ἀρχ.*, 1887, pl. X, 2 = Tsountas et Manatt, *Mycenean Age*, pl. XX; Perrot, *Hist. de l'Art*, VI, f. 440. Sur le bouclier limité par une bande jaunâtre striée de noir on distingue un cercle en rouge, P. Girard, *loc.*

on a déjà vu (fig. 3)[1] un génie ailé, portant devant lui un bouclier de ce type, qui paraît voler au-dessus d'un poisson et c'est encore une divinité sans doute qui sur un sceau de Knossos tient un bouclier semi-cylindrique sous sa forme non encore stylisée[2].

Enfin, sur un vase du Dipylon qui se place plusieurs centaines d'années après les monuments de Mycènes, on retrouve encore le bouclier bilobé, placé sur un autel entre deux personnages assis (fig. 8). Le bouclier a déjà pris une forme qui, sur d'autres vases géométriques, se conservera comme emblème des monnaies béotiennes. Le treillis qui remplit l'intérieur de cette *pelté* s'explique le mieux par de l'osier tressé; l'autel sur lequel il est placé est formé d'un de ces damiers alternativement noirs et blancs qui forment la partie inférieure de tant de chapelles figurées sur des monuments minoens. L'objet triangulaire placé à l'extrémité de l'autel peut être une corne de consécration vue de profil; quant aux objets que le prêtre tient de chaque main, quelle que soit leur nature exacte, ils semblent destinés à frapper l'un contre l'autre reproduisant le bruit du tonnerre[3]. Le même

cit., p. 57, croit reconnaître un bras et une aile de même que R. Dussaud dans ses *Questions Mycéniennes* publiées dans la *RHR* de 1905.

1) A. J. Evans, *Journ. Hell. Studies*, 1901, p. 174; fig. 50; mieux dans *The prehistoric tombs of Knossos*, extrait de l'Archaeologia, 1906, p. 99. Cf. P. Girard, *Rev. des Et. grecques*, 1905, 51.

2) A. J. Evans, *British School Annual*, IX, 1902-3, p. 59, fig. 38. Le P. Lagrange (*La Crète ancienne*, 1908, p. 68), après l'avoir rapproché de la deesse au lion d'une autre empreinte d'argile (*Br. School Ann.*, IX, fig. 37) remarque avec raison que si l'animal qui accompagne le porteur du bouclier est un chien et non une lionne, il devrait plutôt le considérer comme un guerrier. Quant au bouclier semi-cylindrique, il est pourvu supérieurement d'une sorte d'angle proéminent destiné probablement à protéger la figure. On le retrouve sur une autre gemme crétoise (*Revue arch.*, 1878, pl. XX, n. 5) et à Mycènes sur un anneau d'or de la V[e] tombe de l'Acropole (Schuchhardt, op. *cit.*, fig. 231), sur deux des chasseurs du poignard aux lions et les défenseurs de la ville assiégée du gobelet d'argent.

3) *British School Annual*, XII, p. 82. Sur l'appareil en damier des édicules religieux minoens, voir ce que j'ai écrit dans la *RHR*, 1909, p. 243. On peut se demander si le zig-zag qui s'échappe d'un des instruments agités par le

bouclier, placé en sens contraire, semble présider à une scène de bataille que présente un autre vase du Dipylon (fig. 9). Comme par un souvenir du bouclier à demi anthropomorphisé de la plaque peinte de Mycènes, un bras paraît sortir de ce bouclier ; mais les javelots qui l'entourent rappellent le trophée classique.



Fig. 8. — Bouclier sur un autel entre deux adorateurs sur vase du Dipylon.

Le caractère sacré, dont ces exemples suffisent à montrer que le bouclier en forme de 8 était empreint, se communiquait à tous les objets qui en imitent la forme ou qui en reçoivent l'image. Sans doute est-ce à ce titre qu'on le voit figurer tantôt sur des objets de parure[1], tantôt sur des instruments comme la hache de bronze de Vaphio[2] reproduite à la

prêtre (il doit avoir ce caractère pour être assis devant l'autel) n'est pas censé représenter l'éclair évoqué ou conjuré.

1) Voir les bijoux lydiens reproduits par Perrot, *Hist. de l'Art*, V, p. 296 ; les *tintinnabula* de Chypre, reproduits par Rh. v. Lichtenberg, *Beitraege z. gesch. Kypros*, 1907, pl. III-IV ; le collier d'Enkomi, Murray, *Excav. at E.*, pl. VI, 604 et Reichel, *op. cit.* (fig 8), une plaquette d'or d'Eleusis (Reichel, fig. 15), la bague d'or d'Egine, 'Εφ. ἀρχ. 1891, pl. II, 2. Peut-être faut-il chercher une origine religieuse à la *scutulata vestis*. Cf. Ed. Wolf, *Wochenschr. f. Kl. Phil.*, 1906, 512 (c.-r. de G. Ferrara, *Della Voce Scutula* Milan, 1905). Sans doute aussi le collier d'Enkomi est-il le prototype du collier de Latone à Délos dont les comptes apprennent qu'il était composé de 49 *thureoi* dont un coupé en deux pour servir de fermoir (*Sylloge*, 588, l. 4).

2) Tsountas, 'Εφημ. ἀρχ., 1889, p. 156, pl. VIII, 2. Je crois distinguer un bouclier bilobé sur le flanc d'un des vases crétois représentés dans la tombe de Rekhmara (voir la planche en couleurs de W. M. Müller, *Egyptological Researches*, 1906).

figure 7, et l'on ne peut que voir des boucliers-amulettes dans les petites pierres noires en forme de bouclier mycénien trouvées à Troie et à Tirynthe[1], ainsi que dans les petits boucliers en ivoire, en verre (fig. 4) ou en terre vernissée des tombes de Mycènes, de Spata et de l'Acropole d'Athènes[2]. A plus forte raison ce caractère sacré devait-il résider dans



Fig. 9. — Bouclier-trophée au milieu d'une scène de combat sur un vase du Dipylon.

les gemmes où ce bouclier figure au milieu d'autres objets rituels, associé ici à la bipenne, là à l'arbre sacré[3]. Répété une vingtaine de fois sur un couvercle d'ivoire trouvé à Knossos, il renforce le caractère sacré que devait avoir la ciste à laquelle appartenait ce couvercle[4] (fig. 14). Enfin on a, en

1) Schliemann, *Ilios*, p. 402; *Tirynthe*, p. 71. On peut encore rappeler un vase en faïence décoré aux angles du même bouclier, *Br. School Annual*, XI, p. 72.

2) On en connaît en pâte de verre (les trois de Mycènes reproduites à la fig. 4 le sont d'après Milani, *Studi e Materiali*, II, p. 15) en terre cuite vernissée (à Mycènes, Schliemann, *Mycènes*, p. 180), en or (Reichel, *op. cit.*[2], f. 14) si l'on admet avec Reichel que ce bijou dérive du bouclier bilobé, il faut admettre la même dérivation pour la figure de même forme gravée au bas de la stèle du char de l'Acropole de Mycènes, Perrot, VI, p. 767; Reichel, fig. 68), en ivoire (à Spata, *Bull. Corr. Hell.*, 1878, pl. XV, 10; Reichel, *op. cit.*,[2], f. 6; Perrot, VI, f. 512), en électrum (à Gournia, Boyd-Hawes, *Gournia*, pl. XI, 15).

3) Outre la grande intaille de Mycènes, p. 13, fig. 6, on doit mentionner : une stéatite crétoise représentant un bouclier entouré de douze petits cercles, *Journ. Hell. Studies*, 1895, p. 298, f. 37 *b*; une gemme où le même bouclier est associé à l'arbre sacré, *ibid.*, p. 299, f. 40; *Rev. archéol.* 1900, II, p. 12; Furtwaengler, *Ant. Gemmen*, pl. II, 23, 40, 41; pl. III, 51, il est associé au taureau sur une gemme d'Ialysos (Perrot, VI, pl. XVI, 1). Un anneau d'or avec trois boucliers à Phaestos, *Monumenti dei Lincei*, XIV, col. 593, fig. 55, un bouclier doré sur le vase d'argent de Mycènes.

4) A. J. Evans, *The prehistoric tombs of Knossos*, dans *Archaeologia*, LIX, 1906, fig. 41.

Étrurie, taillé des pierres tombales en forme de bouclier (fig. 10)[1]. Sans qu'on puisse préciser la portée attachée à cet usage, il semble que, de même que la formule *sub ascia* dérive du culte de la hache, cette mise du mort *sub scuto* lui assure la protection des maîtres du ciel.

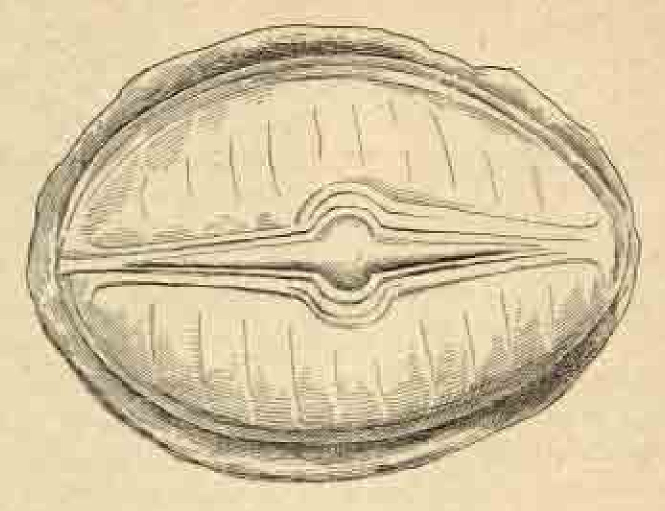


Fig. 10. — Pierre tombale de Vetulonia sculptée en forme de bouclier.

Dès 1898, M. E. Gardner[2], bien qu'il ne connût encore qu'une faible partie des monuments que l'on vient d'énumérer, y reconnaissait cependant l'origine des *palladia*. « Ces curieux objets qui figurent au nombre des antiquités mycéniennes ont un sens symbolique. Ils doivent être regardés comme des représentations conventionnelles et réduites d'une

1) Cette pierre qui forme le couvercle d'une tombe à pozzo de Vetulonia, conservée au Musée de Florence, est reproduite d'après Milani, *Italici ed Etruschi* (Rome, 1909, pl. X, fig. 51). Aux exemples qu'il cite avec bouclier ovale ou rond (p. 14-15), on peut ajouter deux autres couvercles scutiformes sur des cistes dont l'une est ovale et l'autre ronde, conservées dans la salle des *Necropole del Agro Falisco* au *Museo della Villa Julia* de Rome.

2) Ernest Gardner, *Palladia from Mycenae*, dans le *Journal of hellenic Studies*, 1893, p. 24. Les statuettes primitives affectant souvent la forme du bouclier bilobé au-dessus duquel ne passe que la tête, il est difficile de savoir si nombre d' « idoles plates » n'ont pas été destinées à représenter des *palladia*.

divinité armée. Leur donner le nom de *Palladia* est la manière la plus simple d'exprimer ce fait, qu'il faille ou non les identifier à une divinité armée que toute la Grèce a connue sous le nom de Pallas Athéné. » En 1900, M. Evans, après avoir ajouté bon nombre de monuments à ceux que connaissait Gardner écrivait : « Il est possible que le bouclier mycénien lui-même, lorsqu'il apparaît comme un symbole dans le champ des gemmes ou des sceaux, représente parfois, ainsi que la bipenne, la personnification aniconique de la divinité ou du héros défunt[1] ». La figuration de la divinité du bouclier sous forme de génie ailé serait due, d'après M. Evans, à la fantaisie des artistes.

L'année suivante, dans la 2e édition de ses *Homerische Waffen*, Reichel[2] précisait que bipenne et bouclier devaient être des symboles du dieu de la guerre mycénien ; Milani s'étendait en spéculations sur la valeur cosmogonique des deux cercles du bouclier, alors que Reichel a précisément montré qu'ils ne sont qu'un dessin conventionnel de l'élargissement et de la proéminence qu'une peau de bœuf tendue sur un cadre de bois présente naturellement à sa partie inférieure et à sa partie supérieure[3].

En 1905, tandis que Helbig[4] montrait dans les *ancilia*, dont l'on sait le rôle parmi les *sacra* de Rome, une forme

1) A. J. Evans, *Journ. Hell. Studies*, 1900, p. 192.

2) W. Reichel, *op. cit.*, 1901, p. 3.

3) Milani, *Studi e Materiali*, I, p. 194 ; II, p. 16 etc.

4) W. Helbig, *Sur les attributs des Saliens*, dans les *Mém. de l'Acad. des Inscriptions*, t. XXXVII, 205-270. On y trouvera à la fig. 4 le denier frappé par Licinius Stolo avec un *apex* entre deux *ancilia* reproduit dans ma fig. 4. La forme bilobée est atténuée sur le cachet d'Attius (fig. 1), une cornaline semblable (fig. 3), une sardoine où l'*ancile* n'est pas porté par deux Saliens mais fait partie d'un trophée (fig. 6). Sur un moyen bronze d'Antonin le Pieux (fig. 5) l'*ancile* tel qu'il est figuré sur les deniers de Licinius Stolo a continué à évoluer ; le bouclier ovale qui se voit sur les deniers au centre du bouclier bilobé s'est développé ; les deux demi-cercles qui, au-dessus et en dessous, donnaient la forme de 8 ont fait place à deux bandes de lanières dont l'extrémité est munie d'un disque. Sans doute ces lanières, en frappant le bouclier produisaient-elles le bruit caractéristique, imitation du tonnerre.

réduite du pavois mycénien, P. Girard, dans un ingénieux mémoire sur *Ajax fils de Télamon*[1], essayait de prouver que Αἴας τελαμώνιος n'était autre que le nom sous lequel on invoquait le *Seigneur du Pilier*. Si cet esprit du pilier était devenu, entre tous les héros homériques, le porteur par excellence du bouclier en forme de tour, c'est que le pilier, en s'anthropomorphisant progressivement, s'était chargé d'un bouclier; le *télamon*, simple poutre à l'origine, devint ainsi le soutien du bouclier. Comme tel il finit par se spécialiser dans le sens de baudrier. Si cette spécialisation était déjà chose faite à l'époque homérique, la signification primitive s'est maintenue pour τελαμών et dans un groupe d'inscriptions des villes éoliennes du Pont-Euxin où il paraît se rapporter à la stèle qui porte l'inscription et dans son emploi architectonique pour désigner une colonne à forme humaine du même type que les *atlantes*. *Atlantes* et *télamônes* se rapportent, d'ailleurs, à une même racine, *tla*, qui signifie porter. Ainsi, du pilier au bouclier que le pilier soutient, puis du bouclier au baudrier qui permet de le porter, on pourrait suivre dans *télamôn* une évolution semblable à celle que nous avons essayé de reconstituer pour *itéa* : du saule au bouclier en bois de saule réduit peu à peu à un simple cadre du même bois; puis, l'idée de cadre l'emportant comme celle de support a fini par dominer dans *télamôn*, *itus* dérivé d'*itéa* mais oublieux de son origine, ne désigne plus dans le bouclier que le pourtour devenu métallique. Dès la grande époque de l'expansion

1) *Revue des Études grecques*, XVIII, 1905, 1-75. Je suis loin de partager toutes les vues si brillamment exposées dans cet article. J'ai déjà exposé ici même quelques vues divergentes en rendant compte de l'ouvrage de Vuertheim, *De Ajacis origine, cultu, patria* dans la *Rev. Hist. des Rel.*, 1908, I, p. 247. Comme je l'ai dit plus haut, l'explication d'*Aïas* comme une déformation de l'*Adôn* phénicien (Adonis), déformation dont *Aias* serait une variante me paraît insoutenable. Pour l'histoire même de l'évolution du sens de *télamôn*, pour son passage du pilier au baudrier, pour la raison surtout qui aurait amené à affubler le pilier du grand bouclier la pensée exacte de M. Girard est particulièrement difficile à saisir à travers ses digressions. Peut-être l'ai-je un peu forcée pour la résumer; en tout cas, je ne crois pas l'avoir faussée.

ionienne qui commence au VIII[e] siècle, le sens primitif d'*itéa* comme celui de *télamôn* a disparu de l'épopée. Que la vie de ces mots, en leur acception originelle, fût dès lors épuisée, n'est pas une confirmation encore de l'antiquité de cette origine?

Dans l'évolution semblable de ces deux termes telle qu'on vient de la retracer, on n'aura pas manqué d'être frappé d'une lacune. On a montré, par les monuments, le caractère sacré du bouclier auquel ses planches de saule auraient valu le nom d'*itéa*; on l'a montré ayant cette valeur religieuse tant isolé que suspendu au pilier qui aurait été dit *télamôn*, mais on n'a précisé ni pourquoi ni comment le pavois mycénien était un objet de culte. Les savants qui ont pu constater ce culte du bouclier dans la Grèce primitive n'ont pas été plus précis : si Milani cherche, dans les deux cercles à la fois conjoints et opposés, toute une symbolique dont le P. Lagrange dans un chapitre sur « les Symboles » de la religion crétoise[1], ne s'est pas assez dégagé, Gardner et Reichel voient dans le bouclier comme dans la bipenne des représentations stylisées de la divinité guerrière qui en était armée. Evans, persuadé du caractère aniconique de la religion crétoise, considère le bouclier, ainsi que la bipenne ou le pilier, non comme des symboles ou des attributs d'une divinité armée, mais comme étant par eux-mêmes des objets de culte; il n'explique pas d'ailleurs, pourquoi le bouclier est divin; P. Girard[2] qui insiste sur le caractère prophylactique du bouclier des sceaux et des gemmes et qui propose d'y voir

1) M. J. Lagrange, *La Crète ancienne* (Paris, 1908), p. 95. Voir mes comptes rendus des ouvrages de Milani et de Lagrange dans la *Revue des Ét. ethnogr. et sociol.*, 1908, p. 296 et 378.

2) Il est certain que certains coquillages ont joué un rôle sacré en Crète, un rôle qui n'était pas seulement celui de « trompe » que M. P. Girard leur assigne — encore qu'il eût pu rappeler la conque des tritons et l'Athéna *Salpinx* d'Argos. Mais, après avoir affirmé — affirmation peu exacte — que « rien ne nous révèle, si ce n'est peut-être leur présence dans les tombeaux, que les coquillages aient joué le rôle d'amulette », comment écrire : « Je crois, dans tous les cas, apercevoir le coquillage-bouclier sur quelques cachets ? Quel qu'ait été le prototype de ce symbole, son caractère prophylactique ne paraît pas douteux » (p. 53-4) et

la reproduction d'un coquillage ouvert, n'explique pas davantage pourquoi des vertus tutélaires auraient été prêtées au bouclier bilobé ou à son prototype supposé ni comment l'idée serait venue de recouvrir un pilier, sacré par lui-même, sous l'imitation d'un coquillage bivalve, imitation qui devait être gigantesque puisqu'elle cache presque entièrement le pilier !

L'insuffisance des explications n'est que trop manifeste. Leur défaut commun semble être que, dans le culte du bouclier, elles considèrent le rôle propre de cette arme comme subordonné ou comme adventice. Elles ne comparent pas le culte du bouclier avec celui des autres armes sacrées, glaive et hache, lame et flèches ; elles ignorent que l'humanité a connu l'*hoplolâtrie* au même titre que la litholâtrie, la phytolâtrie, la zoolâtrie. Bien que le terme d'ὅπλον s'applique par excellence au bouclier, nous ne pouvons songer à esquisser ici, à propos de l'*inventio scuti*, une étude d'ensemble de l'hoplolâtrie[1]. Mais pour faire comprendre la légende du Kurète Itanos inventeur du bouclier, il importe d'en indiquer quelques aspects.

* * *

En retraçant plus haut ce qu'on entrevoit encore du culte

conclure : « Il était inévitable que le bouclier-amulette devînt de bonne heure un véritable bouclier et que la baguette magique devînt une lance » ? (p. 64). Donc, si je comprends bien, malgré que le caractère prophylactique du coquillage ouvert soit incertain, ce caractère réside sans aucun doute dans l'amulette qui en imite la forme ; cette forme se trouvant être en même temps celle du bouclier, le bouclier hérite de sa vertu sacrée. Quant à la légende de la *lance guérisseuse* d'Achille, il y aurait « quelque réminiscence de la baguette bienfaisante des dieux pélasges devenue plus tard aux mains des héros, un instrument de douleur » (p. 65). Cette légende montrerait le passage de la baguette magique à la lance et expliquerait par analogie le passage du bouclier-amulette au bouclier-arme. Je crois avoir montré ailleurs que c'est un des nombreux exemples de magie sympathique. Cf. *L'Anthropologie*, 1909, p. 199.

1) J'ai indiqué les traits principaux de cette étude dans une lecture sur *Les armes des dieux comme principe de classification dans les études de mythologie*, faite au Congrès archéologique de 1900. Voir mon résumé *Rev. arch.*, 1900, II.

d'Itônia, la compagne d'Itônos-Itanos, on a pu déjà, malgré la pauvreté de nos textes, mettre en lumière certains des traits que l'on peut retrouver à l'origine de tous les cultes qui se sont développés en Grèce autour d'un *palladion*.

Palladion paraît désigner originairement ou une imitation réduite de *pallas* (παλλάς — εἶδος) ou le lieu où se manifeste sa puissance. Quant à *pallas*, il ne dérive pas, comme on l'admet généralement d'après l'attitude classique des images de Pallas-Athéna, ἀπὸ τοῦ πάλλειν τὸ δόρυ[1], de la lance brandie. Des lances de type primitif sont dites παλτά, « ce qui est brandi, lancé », πάλλειν γὰρ τὸ βάλλειν. L'éclair est dit παλτὸν πῦρ[2]. C'est à cette lance ou à cette flèche de feu que les premières populations de la Grèce paraissent avoir donné le nom de *pallas* comme celui de *kéraunos*[3]. Le palladion est toujours tombé du ciel, τὸ διιπετὲς Παλλάδιον. Comme les *kéraunia*, les *palladia* sont donc des « pierres à foudre ». Descartes croyait encore que « la foudre se peut quelquefois convertir en une pierre fort dure, qui rompt et fracasse tout ce qu'elle rencontre »[4]. Ces effets destructeurs de la foudre et les aérolithes dont sa chute est parfois accompagnée devaient

1) *Et. Magn.*, 642, 53 et beaucoup d'autres gloses citées par Roscher, *Lexikon*, art. *Pallas*, col. 1335.

2) Phérécyde, *Fragm. Hist. Gr.*, I, 96, 101. Cf. Phylarque, *ibid.*, I, 356, 79.

3) On connaît le passage souvent cité de Sotakos de Karystos conservé par Pline (*N. H.*, XXXVII, 51, 135), passage d'ailleurs corrompu, où il distingue les *ceraunias nigras ac rotundas* qu'on nommerait *baetulos*, des *longas (ac rubentes?)* qui seraient proprement les *ceraunias* et d'une dernière pierre plus rare *quoniam non alibi inveniatur quam in loco fulmine icto* (serait-ce la *brontea* dont il dit, 150, que *e tonitribus cadit restinguitque fulmine icta?*). Les traditions relatives aux pierres à foudre, que les Grecs modernes appellent *astropelekia*, ont été réunies dans l'ouvrage de Cartailhac, *L'âge de pierre dans les souvenirs et superstitions populaires* (Paris, 1877) qui reste le plus complet. D'autres références sont indiquées dans un article de Saint-Yves, *Talismans tombés du ciel*, dans la *Rev. des Ét. Ethnogr. et Soc.*, 1909, 175-192. Pour le culte de la hache, qui dérive de celui de ces *ceraunias similes securibus*, j'ai réuni nombre de textes dans l'article SECURIS du *Dictionnaire des Antiquités*.

4) Cité par Th. Henri Martin, *La Foudre, l'électricité et le magnétisme chez les anciens* (Paris, 1866), p. 283. Voir dans ce livre le chapitre intitulé : *Fulgurites et chute prétendue de la foudre en pierre*, p. 195-206.

amener à associer la foudre avec le jet d'une pierre céleste. Ajoutez l'existence de ces silex dont tous les primitifs paraissent avoir cru — sans doute parce qu'ils produisaient le feu — qu'ils avaient aussi le pouvoir de le conjurer[1]. Ce feu que les silex recélaient ne pouvait leur avoir été communiqué que par la foudre; aussi ne les cherchait-on que *in loco fulmine icto*. Quand on avait trouvé la pierre à foudre là où s'élèvera son temple, au *Xypetaion*[2] ou au *Palladion* à Athènes, au *Kéraunios lophos* à Argos, le prêtre de la tribu s'en servait sans doute pour allumer un feu inextinguible. C'est ce feu qui brûle devant la pierre sacrée de l'Itôn de Béotie et on le retrouverait aisément sur toutes les acropoles[3] — c'est lui qui brûle à Athènes devant l'Athéna Polias dans la lampe fameuse de Callimaque — car ce sont les hauts lieux que la foudre frappe de préférence. Une fois le feu sacré allumé, la pierre à foudre est placée au plus profond du sanctuaire, dans l'*adyton* où, comme l'indique le nom lui-même, nul ne doit plus pénétrer. On a vu comment

1) D'après Solin, 23 et Marbode, *Liber Lapidum*, § 28, v. 418-21 la *ceraunia* préserve de la foudre et des tempêtes; d'après Pline, XXXVII, 176, elle éteint même l'incendie allumé par la foudre.

2) Ξυπετής = διιπετής d'après Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 22. Le *palladion* de Xypétaion appartenait, comme on l'a montré (cf. Wörner, art. *Palladion* du *Lexikon* de Roscher, col. 3424) à l'antique *Tétrakômia* de Phalère, Pirée, Thymoitadai et Xypété et c'est au Phalère qu'appartenait originairement la cérémonie du bain du palladion qui continua à s'y célébrer lorsque la cérémonie locale eut été englobée dans les *Plynteria*. Ces *Plynteria* de la cité paraissent avoir été originairement confinés au bain que les Praxiergides célébraient pour l'Athéna de l'Acropole. Que cette Athéna Polias eût son origine dans la foudre, j'en vois trois indices : 1) l'empreinte produite sur le roc par le trident de Poséidon, coup de foudre mettant au jour la θάλασσα Ἐρεχθηΐς; 2) les Kékropides frappées de folie pour avoir ouvert la ciste d'Erichtonios fils d'Héphaistos et d'Athéna ; 3) Agraulos une des Kékropides changée en pierre et ayant comme telle un culte où l'on sacrifiait des victimes humaines et où les éphèbes venaient prêter le serment militaire. Sur le διιπετὲς ἄγαλμα d'Éphèse, voir les textes réunis par Kukula, *Forschungen in Ephesos*, I, p. 141-4, 406, 432.

3) Tel devait être, par exemple, le caractère primitif de la pierre adorée sur l'Acropole de Mégare; on la fit entrer dans la légende d'Apollon parce que, comme la statue de Memnon, elle résonnait aux premiers rayons du soleil (Pausanias, I, 42, 2).

Iodama fut châtiée pour avoir violé cette défense. Tirésias devint aveugle pour avoir vu baigner le *palladion* d'Alalkoménai et les Kékropides furent frappées de folie pour avoir entrevu le mystérieux contenu de la ciste déposée par Pallas sur l'Acropole comme gage de sa protection. On sait comment fut châtié Diomède pour avoir enlevé le *palladium* d'Ilion et, en pleine époque historique, Fimbria trouva encore le *palladium* d'Ilion *absconditum intra exstructum parietem*[1]. A Rome où il fut transporté alors — *Pallada Roma tenet*[2] — on tint de même secret en quel endroit précis du sanctuaire de Vesta étaient enterrés les *doliola* qui contenaient, entre autres *pignora imperii*, ce *palladium* qui, dit Cicéron, *de caelo lapsum Vestae custodiis continetur, quo salvo salvi sumus*[3].

Si ces croyances subsistaient encore aussi vivaces au dernier siècle de la République, quelle ne devait pas être leur force quelques vingt siècles auparavant ! Nul n'eût osé contempler la pierre céleste, à plus forte raison la toucher, de peur d'être aussitôt foudroyé. Si quelqu'un avait pu la toucher, l'enlever même, n'était-ce pas ou bien qu'il était lui-même revêtu d'une puissance magique supérieure ou bien que la divinité de la pierre à foudre abandonnait la cité où elle était jadis tombée? De toute façon, l'intérêt primordial de toute cité n'était-il pas de laisser ignorer où se trouvait son véritable *palladium* ou d'en rendre impossible l'accès? Puisque la cité ne pouvait subsister sans lui, n'était-il pas le garant et le protecteur de ses destinées? C'est à lui que sont liées celles d'Ilion et de Rome; quand Alexandre marche contre Thèbes pour détruire à jamais la puissance béotienne, le feu prend de lui-même au *palladium* d'Alalkoménion[1].

1) Servius, *ad Æn.*, IV, 166, d'après Tite Live de qui dérivent aussi Julius Obsequens, 56 et Saint-Augustin, *De civ. dei*, III, 7. Cf. Appian, *Mithr.*, 53.

2) Ovide, *Fast.*, VI, 423.

3) Cicéron, 11e *Philipp.*, 23. Cf. *Pro Scauro*, 48, où l'on voit que le grand pontife Métellus fut frappé de cécité pour avoir osé, dans un incendie du temple de Vesta, sauver des flammes ce palladium *quod quasi pignus nostrae salutis atque imperii custodiis Vestae continetur*.

4) Aelien, *Hist. var.*, XII, 57.

Ainsi, l'on voit comment, par le seul fait de la puissance foudroyante qu'on y croyait incluse, la pierre tombée du ciel est devenue, pour la cité qui la possédait, le *palladium* au sens que nous attachons encore à ce terme. L'on comprend aussi pourquoi, selon que la divinité de l'acropole était appelée Zeus ou Poséidon, Héra ou Athéna, la pierre à foudre a été, avec les progrès de l'anthropomorphisme, convertie ici en Zeus Kéraunos[1], là en Pallas Athéna et pourquoi ce

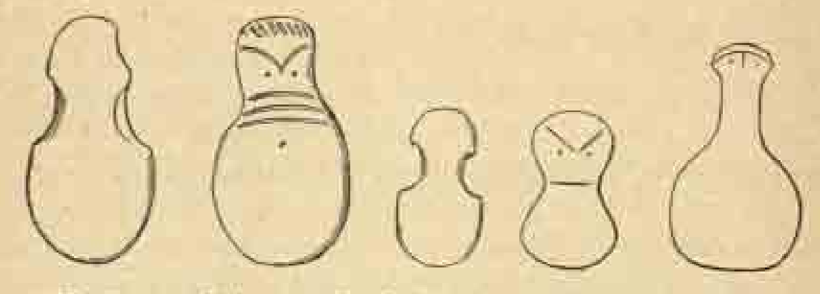


Fig. 11 *a-e*. — Idoles en marbre de Mycènes dérivant du bouclier bilobé.

sont ces divinités qui, originairement, reçoivent seules le nom de *Polieus*, *Polias*, ou *Poliouchos*. Bien avant l'introduction de ces divinités indo-européennes, les habitants de la Grèce et des îles n'osaient sans doute pas plus prononcer le nom de leurs dieux qu'approcher ces pierres toutes pleines de leur puissance. Pour implorer leurs dieux, ils paraissent s'être servis de ces épithètes dont, en Crète, *Ariadnê*, « la très sainte » et *Britomartis*, « la douce vierge » nous ont conservé le souvenir. Dans la Grèce primitive, les *Dioskouroi*, les *Kourêtes*, les *Anaktes*, la *Koré*, la *Kyrênê*, l'*Alalkomênéis* suffisent à attester ou bien que les premiers Indo-Européens qui s'y établirent étaient à un stade d'évolution religieuse

1) Pour Zeus Kéraunos de Mantinée, voir les articles classiques de Foucart, H. Weil, Usener sur Zeus Kataibatês, Kappôtas ou Kabatas, les notes récentes de P. Nilsson (*Griechische Feste*, 1906, p. 475 et *Rhein. Mus.* 1906, p. 313). Il faut rappeler Δὶ Ἀβαναίς inscrit sur une pierre pyramidale (bétyle?) de Mantinée (Foucart, *Inscr. du Pélop.*, 352 *a*).

analogue à celui des vaincus ou bien qu'ils adoptèrent les cultes et les rites de leurs prédécesseurs.

Ces rites primitifs ne se bornaient pas à des invocations. Dès les origines sans doute, l'homme s'est efforcé de rapprocher de soi les objets de son culte. Comme le clan qui adore le loup croit s'assurer sa protection en multipliant autour de lui les images de l'animal sacré, les adorateurs de la pierre à feu, s'ils n'osent approcher celle même qui est tombée du ciel, s'ils entourent d'un mur, *puteal*, les lieux *fulmine icta* ils n'hésitent pourtant pas à la reproduire telle qu'ils la conçoivent. Sui-

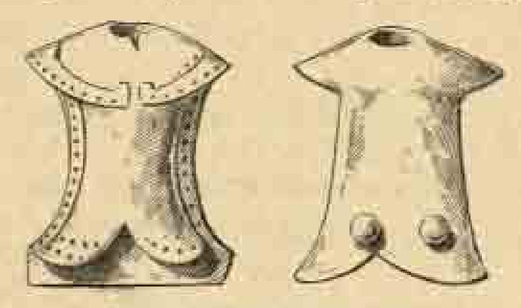


Fig. 12. — Idoles en terre cuite.

vant qu'ils imaginent que la foudre est une pierre lancée du ciel par l'arc ou par la fronde, suivant qu'ils se représentent dans l'orage une divinité brandissant sa lance, frappant de sa hache, ou agitant son bouclier, c'est sous la forme de la pierre à flèche[1] ou de la pierre à fronde, c'est sous les espèces de la lance, de la hache ou du bouclier qu'ils adoreront la divinité de la foudre. Comme la foudre menace aussi bien l'individu que la collectivité, comme le chasseur ou le pâtre ont autant besoin de s'en garantir dans leurs courses isolées que ceux qui vivent dans l'agglomération qui ne tarde pas à se développer au pied de l'acropole dont le seigneur est en même temps prêtre du dieu tonnant qu'on y adore — les descen-

1) Pour le dieu foudroyant considéré comme dieu archer et les superstitions qui s'attachent aux flèches de silex, je me permets de renvoyer à mon article sur *La Flèche en Gaule* dans *L'Anthropologie*, 1909.

dants de Bouzygès à Athènes, ceux de Diomède à Argos —, le culte du dieu de l'acropole prend bientôt une double forme. Pour une tribu qui voit dans le tonnerre le fracas du bouclier céleste, à l'Acropole même, dans un temple, on le représentera par un bouclier, généralement plus grand et mieux décoré que ceux dont la tribu se sert à la guerre comme il convient pour un dieu, ou par plusieurs boucliers pour rendre plus difficile la perte ou la prise du plus sacré d'entre eux, comme on le voit dans les légendes des *ancilia* de Rome et des *palladia* de Troie.

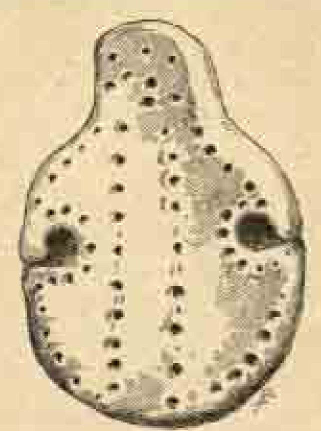
C'est un bouclier de ce genre que me paraît représenter la fresque de Mycènes et c'est à l'époque où le bouclier circulaire remplace dans le culte le bouclier bilobé, qu'un temple de Tarquinies a dû offrir à l'adoration des fidèles l'énorme bouclier de pierre de 2 m. de diamètre dont le centre est occupé par quatre gorgones et le pourtour par six griffons[1]. A côté de ces boucliers destinés à protéger contre la foudre l'ensemble de la tribu, chacun de ses membres s'attachera à multiplier sur lui et autour de lui l'image tutélaire, donnant sa forme à des pièces d'argile ou de métal, marquant à son empreinte des sceaux et des gemmes, gravant sur une hache l'image du bouclier sacré (fig. 7), sur un glaive celui des haches divines[2]. Enfin comme le primitif ne peut concevoir que la pierre à foudre à forme grossièrement bilobée agisse si efficacement si elle n'est pas la demeure de quelque génie, si elle n'est pas un λίθος ἔμψυχος[3], comme il ne peut concevoir ce génie qu'avec des traits humains, on voit s'anthropomorphiser bientôt tant le grand fétiche collectif que les petits fétiches individuels. On a vu comment le bouclier attaché au pilier prenait peu à peu des bras et des ailes, comment le *Palladion* se transformait en

(1) Au musée étrusque de Florence. Reproduit par Milani, *Italici ed Etruschi*, 1909, pl. VI.

2) Tsountas-Manatt, *The Mycenean Age*, p. 235; Perrot, VI, fig. 550.

3) Philon de Byblos, *ap. Fr. Hist. Gr.*, III, 568 : λίθοι ἔμψυχοι. Cf. les *Lithiaka* orphiques, v. 355.

Pallas; on peut suivre sur les figures ci-jointes (fig. 11 *a-e*, 12, 13)[1] comment le génie inclus dans la *céraunie* est d'abord contraint en quelque sorte à s'extérioriser; puis comment on l'imite avec d'autres matières plus faciles à modeler en forme humaine; et la transformation ne s'arrête qu'avec l'anthropomorphisation complète du génie du bouclier en Zeus Aigiochos ou en Pallas Athéna.


Fig. 13. — Idole en terre cuite de Gezer en forme de bouclier bilobé.

On voit maintenant comment se rattachent au culte de la foudre aussi bien les grands boucliers consacrés dans les temples que leurs réductions portées comme amulettes. Mais, si ce culte des *kéraunies* paraît être la source principale du culte du bouclier, il n'en est pas la source unique. Il serait facile de montrer que la zoolâtrie et la phytolâtrie y ont également contribué et, dans la litholâtrie même, il faut

1) Fig. 13. M. Macalister avait voulu voir une Astarté dans cette plaque de terre cuite trouvée dans la couche mycénienne de Gezer (*Pal. Expl. Fund*, 1904, p. 16; cette couche correspond à la III[e] ville de Tell el-Hesi que ses tablettes cunéiformes datent vers 1450-1350). M. Dussaud, *Rev. Hist. Rel.*, 1905, I, 56, observe avec raison : « elle rappelle une silhouette divine fréquente en Crète et dans la Grèce mycénienne, dérivée du bouclier en forme de 8. Le bouclier prend une allure anthropomorphe par l'adjonction d'une tête et, dans nombre de peintures (voir notre fig. 6) ou de pierres gravées, le bouclier est caractérisé par une longue et large bande centrale. La décoration en points de la tablette accuse ces détails. On a bien une représentation anthropomorphe dérivée du bouclier échancré ».

Fig. 12. Cf. Lagrange, *La Crète ancienne*, p. 50.

Fig. 11. Les pierres à foudre en voie de se transformer en idoles appartiennent quatre à Troie (*Ilios*, n° 216 = *b*; 197 = *c*; 213 = *e*; 209 = *e*) une (*a*) au néolithique espagnol (d'après L. Siret, *L'Anthropologie*, 1909, p. 146). Tandis que Siret y voit je ne sais comment des formes du poulpe, Schliemann avait déjà qualifié de *palladia* cette série de petites idoles en marbre, hautes de 8 mm. à 8 cm. de la troisième ville de Troie.

distinguer l'action du culte du pilier de celui de la pierre brute. Tandis que celle-ci est considérée comme d'origine céleste, le Pilier, au contraire, forme perfectionnée de la pierre levée, me paraît, comme le menhir ou le bétyle, devoir son culte à ce qu'il a été conçu en quelque sorte comme un raccourci du rocher ou de la montagne où se manifestent avec tant de puissance les forces sauvages de la terre. Là où existaient côte à côte un culte de « la pierre levée de terre » et un culte de « la pierre tombée du ciel », l'idée dut venir de très bonne heure d'accroître leur puissance en les unissant comme on unira plus tard Kronos à Rhéa ou Zeus à Héra. On a rapproché avec raison la légende d'Athéna qui s'élance tout armée du cerveau de Zeus quand il a avalé Métis, et la pierre noire de Pessinonte, placée à Rome dans la bouche de la *Magna Mater*[1] de ces *cerauniae nigrae et rotundae* dont parle Pline. Il est, malheureusement, impossible de distinguer sur les monuments qui nous sont parvenus si c'est un pilier ou si c'est une poutre qui supporte le bouclier[2]. La valeur symbolique ne changerait d'ailleurs guère, comme le pilier est issu de la montagne, la poutre contient en elle toutes les forces élémentaires de la forêt. Mais la *Mater Idaia* intéresse plus directement le bouclier que la *Mater Oreia* puisque l'*iteia* est ou bien entièrement en bois de saule ou bien pourvue d'une armature en ce bois. Selon qu'une tribu vénérera donc tel ou tel bois, elle tendra à se servir de ce bois pour construire ses boucliers sacrés et l'on pourra montrer que la découverte de l'excellence du saule pour la fabrication du bouclier est précisément le fait d'une région où le saule était l'arbre sacré. Que l'*itea* ne donne pas seulement son nom mais une part de sa sainteté à l'arbre homonyme, il n'y a rien là qui puisse

1) Voir Max. Mayer, *Kronos* du *Lexikon* de Roscher, col. 1525.

2) Sur la gemme dont M. P. Girard s'autorise pour parler du pilier support du bouclier, le fait que le génie ailé qui pouvait s'échapper du pilier ne porte pas de bouclier suffit à l'éliminer de la discussion. Ce qu'il porte n'est, je crois, ni une lance ni une baguette magique ; c'est un pilier ou une poutre en miniature comme il convient à un Esprit du Pilier.

étonner. Il en est de même pour beaucoup d'armes. Les lances, δόρυ et *quiris*, adorées celle-ci à Rome, celle-là à Chéronée ne sont que des troncs de chênes (δρῦς, quercus) épointés, et les mythographes qui rapportent à Agamemnon ce vestige d'hoplolâtrie en Béotie hésitent à y voir son sceptre ou sa lance. Il en est de même pour la *mélia* d'Achille qui doit ses vertus magiques au frêne du Pélion, la montagne de l'Haemonie (Pélasgiotide) dont Mélia aurait eu de Zeus l'éponyme[1]. L'une des formes du grand bouclier n'est qu'un développement du bâton de parade dont quelques coups de couteau ont bientôt fait une lance et l'on ne doit trouver rien d'étonnant à ce qu'un même terme ait désigné une lance et un bouclier[2]. Tel serait précisément en Crète le cas du mot κάδμος[3] et l'on n'ignore pas que le héros de ce nom, du seul jet d'une pierre que lui aurait donnée Athéna, anéantit les *Spartoi* à l'exception de cinq d'entre eux dont les descendants se reconnaissaient à ce qu'ils naissaient portant une empreinte de lance[4], comme à Ténédos, voisine de

1) Pour *quiris* et les nymphes *Querquetulanae* voir ce que j'en ait dit *Rev. Hist. Rel.*, 1907, I, p. 328. Pour les lances d'Achille et d'Agamemnon tous les textes sont réunis dans de Visser, *Die nicht-menschenartigen Gottheiten der Griechen* (Leyde, 1903). Pour Mélia mère d'Haimon, voir O. Kern, *De epigramm. Larissaeo commentariolus* (Rostock, 1906).

2) Pour cette évolution, voir le chapitre II de Pitt-Rivers, *Evolution of Culture and other essays*, 1906.

3) Hésychius : Κάδμος, δόρυ, λόφος, ἀσπίς. Κρῆτες (on a comparé le κεκασμένον δόρυ de Esch. *Eum.* 766). L'étymologie la plus vraisemblable de ce nom me paraît κατά et δάμνημι, « le dompteur qui terrasse ». Aucun nom ne conviendrait mieux comme vocable d'une arme divine.

4) Voir les textes dans l'art. *Kadmos* du *Lexikon* de Roscher, vol. 846. On remarquera notamment le rôle d'hypostase de Zeus que Kadmos joue dans la légende de la reprise de la foudre enlevée par Typhœus; il y paraît comme dompteur des dragons de même que dans le mythe des Spartes, fils de dragon. Peut-être est-ce la vénération de la même pierre qu'on prétendait expliquer par une autre légende ; pris de fureur, Hèraklès allait tuer Amphitryon quand Pallas-Athéna fit tomber devant lui la pierre dite Σωφρονιστήρ « de monition » ou « de correction » (Pausanias, IX, 11, 2). Non loin se trouvait le temple d'Athéna Ongka. On a vu que son nom « la mugissante » pouvait se rapporter au bruit de l'orage. On croit reconnaître Kadmos instituant son culte dans une peinture de vase où on voit un guerrier sacrifiant un tau-

Samothrace dont Kadmos-Kadmilos était l'un des grands dieux, à Ténédos où la bipenne était le fétiche et l'emblème de l'île, il aurait existé une espèce de crabes qui naissaient la bipenne empreinte au dos. Cette légende ne serait-elle pas destinée à expliquer le culte rendu à un bolide aux portes de Thèbes, culte réservé à la descendance des *Spartoi* qui ont reçu l'empreinte de la lance flamboyante? Ainsi marqués pour son culte et immunisés à la fois contre la pierre qui a pétrifié Iodama et aveuglé Tirésias, les Spartes pouvaient approcher la lance divine; comme celles d'Agamemnon ou de Quirinus, elle devait être à l'origine un tronc à peine équarri. On reconnaît sans peine les traces d'un culte de cette lance tombée du ciel, adorée sous le nom de Kadmos, dans le récit de Pausanias[1] : dans la maison de Kadmos sur l'Acropole de Thèbes, on aurait montré une poutre qui serait tombée dans la chambre de Sémélé avec la foudre qui la consuma. La poutre fut plus tard garnie de bronze et adorée sous le nom de Dionysos Kadmos. De même, le Kadmos de Samothrace devint Hermès Kadmilos formant triade avec Axiokersos et Axiokersa. Comme on peut voir dans ce couple deux vocables de la bipenne sacrée ἀξίνη et κείρω[2], ne doit-on pas reconnaître dans Kadmos, qu'on le rapproche ou non des *camilli* Romains armés de la lance et du bouclier comme le sont les Saliens, une lance ou un bouclier sacrés.

Lorsque le grand bouclier est en forme de porte, il ne faut pas seulement tenir compte de ce que la porte, θυρά, à laquelle ramène son nom de θυρεός, a eu pareillement son culte dérivé de celui des piliers ou des poutres réunis par une traverse, il ne faut pas seulement remarquer le caractère guerrier du symbole ainsi institué, *jani* à Rome, δοκανά en Grèce, — il faut

reau devant un palladion avec casque d'aigrette, bouclier ovale et la lance dans chaque main, placé au sommet d'un tas de pierres brutes (cf. Frazer *ad Paus.*, IX, 122).

1) Pausanias, IX, 12, 4.

2) Cette interprétation d'Axiokersos est venue aussi à l'esprit d'A. B. Cook dont j'ai résumé le mémoire *Rev. Hist. Rel.*, 1909 II, p. 245.

surtout rappeler que c'est ce bouclier sur lequel on tend à l'ordinaire une peau d'animal. Or, si le bouclier a parfois pour origine le bâton de parade, il paraît être plus souvent un développement de la peau de bête que les chasseurs ou les guerriers primitifs portaient pour tout vêtement. Il suffisait de la tendre à bout de bras pour en faire une sorte de bouclier et la persistance avec laquelle ce geste est prêté à Pallas-Athéna montre que ses adorateurs ont dû conserver longtemps ce mode de défense. En détachant cette partie de la toison et en la fixant sur une armature de bois, on obtenait ces boucliers de cuir qui devaient sans doute aux diverses peaux dont ils étaient faits leurs noms de *sakos*, de *laiséion*, de *byrsos*, d'*aigis*. De ces deux derniers seulement le nom est assez transparent pour qu'on puisse assurer que le bœuf et que la chèvre en fournissaient respectivement la matière. Or, l'on n'ignore pas qu'ils sont précisément les deux animaux que l'on voit sacrifier devant les *palladia*. Il suffit de rappeler que l'Athéna des Thessaliens paraît avoir été invoquée, en même temps que sous le nom d'*Itônia* sous celui de *Boudeia*[1] et que le dieu assimilé à Zeus a été adoré en Crète sous les formes du taureau et de la chèvre. C'est de la peau de la chèvre Amalthée qui l'avait nourri avec Ité pendant que les Kurètes couvraient ses cris en entrechoquant leurs boucliers que le grand dieu crétois, assailli par les Titans, se faisait une égide. L'égide en main, *Aigiochos*, il lui suffisait de l'agiter pour foudroyer ses ennemis, confirmation nouvelle de l'origine assignée au culte du bouclier.

A côté du dieu assembleur des nuées et maître de la

1) Eustathe, *ad Il.*, XVI, 571, p. 1076 R. et Steph. Byz, *s. v.* Cf. Lykophron, *Alex.* 359 et schol. Peut-être est-ce à Itonia de Béotie qu'Athéna était βοαρμία, culte dont on sait seulement qu'il était béotien ; Tzetzès *in* Lyk. 520. On a vu plus haut l'association primitive entre Athéna Ongka et une vache à Thèbes et les douze vaches fondues par Phradmon dans l'Itôn de Thessalie s'expliquent sans doute parce qu'*Itônia* était en même temps *Boudeia*. Rappelons encore que ce sont les Bouzyges qui, à Athènes, étaient chargés des soins du *palladion* et que des *tauroi* sont prêtres de la Pallas d'Ilion.

foudre, Athéna est seule à manier l'*aigis*. L'on ne saurait douter que c'est en tant que *Pallas*, c'est-à-dire comme personnification de l'éclair qui accompagne le roulement du tonnerre, qu'Athéna a reçu tous ces traits de divinité de l'orage, de Valkyrie hellénique, si clairs encore dans l'*Iliade*. « Elle fait jaillir le feu de la tête et des épaules de Diomède, entoure Achille de flammes, fait retentir le tonnerre en l'honneur d'Agamemnon; elle même se cache dans un nuage de feu[1]. » Sans doute l'égide même paraît déjà conçue dans l'Épopée comme un grand bouclier ovale orné et doré où la tête de Gorgone s'étale au centre en manière d'épisème; c'est le bouclier classique de l'Athéna Promachos que la déesse manie comme tout guerrier achéen manie le sien. Héphaistos a forgé l'égide de Zeus comme le bouclier d'Achille. Comme le bouclier d'Agamemnon, elle porte au centre la Γοργείη κεφαλή. S'armant pour le combat, Athéna la jette sur son dos comme le faisaient les héros achéens, une grande courroie (le *télamôn* grec, la *guige* du Moyen-Age), la tenant suspendue. Apollon cache (καλύπτειν) sous l'égide le cadavre d'Hector comme Ajax couvre Teukros tombé et Antilochos Hypsénor. Mais, à côté de cette égide transformée en bouclier, le souvenir de l'égide primitive subsiste chez l'Athéna des aèdes comme chez celle des sculpteurs, dans la toison imbriquée comme une peau de serpent qu'elle porte sur la poitrine, toison frangée de vipères qui se tordent et au milieu de laquelle le *gorgoneion* étale sa chevelure serpentiforme. Il n'est guère de folk-lore où l'on ne trouve les éclairs conçus comme des serpents de feu. Le plus ancien exemple est, peut-être, les serpents ardents qui tombent sur les Hébreux dans le désert, émissaires du dieu foudroyant qui réside dans le nuage de feu. Et, par la même application

1) Fougères, art. *Minerva* du *Dictionnaire des Antiquités*, p. 1911. Dümmler, *Athena*, du *Pauly-Wissowa*, col. 1943, qui cite les mêmes textes ajoute que le passage (*Il.*, XXII, 276) où Athéna rapporte à Achille la lance qu'il a lancée, est peut-être un souvenir de la lance divine qu'elle lui aurait prêtée, la lance qui revient d'elle-même aux mains de qui l'a jetée.

de la magie sympathique qui explique le culte du bouclier. Moïse fait un serpent de bronze pour sauvegarder son peuple contre les serpents célestes[1].

A vrai dire, dans le type consacré de l'Athéna guerrière cette cuirasse qu'on est convenu d'appeler *gorgonéion* (en étendant au tout le nom qui ne convient qu'à la tête qui en occupe le centre) est la forme primitive du bouclier qu'elle brandit, bouclier auquel on conserve le nom d'*égide* encore que seule la tête de gorgone y rappelle ce que l'*aigis* était à l'origine. Comme nous verrons, par la force de leur caractère sacré, des boucliers à double échancrure reproduits sur des boucliers ronds et les consacrant en quelque sorte, c'est la même valeur religieuse qui a maintenu sur la poitrine d'Athéna l'égide primitive tandis qu'elle n'en porte au bras qu'une forme très évoluée.

Ainsi, le même symbole dans les images d'Athéna, est répété deux fois, mais ces deux représentations sont séparées peut-être par un millier d'années dans l'évolution de l'armement : ce qu'elle porte sur la poitrine nous fait remonter avant l'invention du bouclier, à l'époque où, pour parer les coups ou arrêter les projectiles, on se contentait de tendre en avant la partie du vêtement en peau qui retombait sur la poitrine[2], partie plus résistante puisqu'elle comprenait la tête de l'animal. Ce qu'elle porte au bras, c'est cette même peau détachée de celle qui servait à la fois de vêtement et

1) Je crois que cette explication dispense de supposer avec M. Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I, 353, que les serpents de l'égide résultent d'une mécompréhension des cygnes au col serpentiforme qui, à titre d'oiseaux solaires, entourent le bouclier considéré comme l'image du disque solaire. Cette explication ne peut convenir en tout cas qu'au bouclier rond et l'égide n'a pris cette forme qu'à l'époque hellénistique.

2) Je rappelle que les exploits d'Héraklès appartiennent tous à cette époque. Le bouclier n'y figure jamais, non plus que le glaive et la lance. Son arme essentielle c'est la massue de bois ou la pierre lancée ; l'arc et la hache ne s'introduisent que postérieurement dans ces légendes. Or, la peau qui lui sert de vêtement et d'armure est une peau de lion. On se trouve donc reporté à une époque où le lion vivait dans une Grèce plus chaude — à moins que toute la légende ne soit d'origine libyenne.

d'armure et montée sur un cadre de bois; ce n'est pas seulement un bouclier véritable, c'est un bouclier très tardif, le bouclier ovale du héros achéen ou le bouclier rond de l'hoplite ionien. Le souvenir des formes antérieures du bouclier qu'Athéna a dû porter auparavant ne subsiste que dans le bouclier échancré des monnaies béotiennes dont l'avers représente la déesse avec le bouclier ovale, et dans le bouclier bilobé que nous avons vu sur les monuments mycéniens. Sous sa forme véritable, l'égide nous reporte donc en pleine civilisation préhellénique, à une phase de l'histoire de l'armement à laquelle devait précisément mettre fin l'invention prêtée à Itanos.

Cette constatation nous permet, je crois, de mieux expliquer qu'on ne l'a fait jusqu'ici pourquoi, entre les mains de Zeus ou d'Athéna, l'égide est si étroitement associée à la production de la foudre. On a rapproché de αἴξ, la chèvre, le verbe ἀΐσσειν qui, dans le sens de « briller, éclater », est bien le propre de l'éclair, et l'école de Max Müller a conclu à un nouvel exemple de légende née d'un jeu de mots. Cette association de l'éclair avec une chèvre aurait été facilitée par l'aspect d'une troupe de chèvres galopant que présentent parfois les nuées orageuses[1].

Sans doute, il est possible que les habitants primitifs du monde grec aient vu dans les nues déchiquetées que pousse

1) M. Fougères, *Dictionnaire des Antiquités*, III, écrit, p. 1912 : « L'égide (de ἀΐσσω, briller) est le symbole de l'éclair, dont on fit une peau de chèvre (αἴξ) décorée du gorgonéion » et, en note : « La transformation de ce bouclier en une cape de peau de chèvre » serait postérieure à Homère chez qui l'égide est un bouclier œuvre d'Héphaistos. C'est l'inverse qu'il faudrait dire : on a oublié à l'époque homérique que l'égide est une peau de chèvre et on en fait un bouclier du type courant parmi les Achéens, ne gardant que le gorgoneion en souvenir de sa nature primitive. Peut-être, en faisant de ce bouclier une œuvre d'Héphaistos, ne pensait-on pas seulement à l'habile forgeron auteur du bouclier d'Achille. On associait aussi le dieu de la flamme à la déesse de l'éclair, comme, plus tard, on représentera Athéna dite *Bélonike*, fille de Brontaios, s'unissant à Héphaistos pour donner naissance à Erichthonios. Le ἱερὸς γάμος s'accomplissait naturellement au milieu de l'orage (Hygin, *Fab.*, 166; Eratosth. *Catast.*, 13; Tzetzes, *ad Lycophr.*, 11).

le vent d'orage des chèvres débandées. Mais on remarquera que le nom d'αἰγίς est resté affecté dans l'antiquité à une espèce particulière de foudre, celle qui forme un de ces globes qu'on voit parfois rouler pour ainsi dire à la surface du sol, renversant et brûlant tout sur leur passage[1]. De toutes les formes de la foudre, c'est celle qui peut le moins évoquer l'aspect d'une troupe de chèvres. De plus, une pareille conception n'aurait-elle pas laissé dans leur mythologie d'autre trace que ce nom même d'*aigis* que l'on peut expliquer autrement? Par la force même de la tendance anthropomorphique, fondamentale chez l'homme, celui-ci n'a pu s'expliquer, à l'origine, les pierres tombées du ciel que par analogie avec ce qui se passait sur terre. Or, à l'époque reculée où la pierre lancée était la seule arme de jet, les hommes n'étaient vêtus encore que de peaux de bêtes et c'est dans les plis de cette peau qu'ils portaient leur provision de pierres : c'est encore, sur la colonne Trajane, l'attitude de ces frondeurs Baléares qui avaient conservé tant d'usages des premières populations du bassin méditerranéen. Les nuages dont l'éclair paraissait s'échapper et dont les bords étaient déchiquetés comme ceux d'une toison à longs poils ne devaient-ils pas être conçus comme le pli de vêtement d'où le frondeur céleste jetait ses pierres lumineuses? Les tribus chez qui l'on est en droit de supposer une pareille conception étaient encore en pleine phase totémique. Suivant qu'elles se croyaient sous la protection spéciale du loup, de l'ours ou du taureau, c'est la toison de ces bêtes qu'elles devaient imaginer comme formant le vêtement de leur dieu : on a déjà eu occasion, sans sortir de Grèce, de rappeler la peau de lion d'Héraklès, la cape de chien d'Athéna Itônia. Si l'égide a fini par triompher, j'y verrais le résultat de la prépondérance prise, peut-être à la grande époque minoenne, par les cultes de l'Ida.

1) Arrien dans Stobée, *Ecl.*, I, 30, p. 606 (Heeren); Jean de Lydie, *Prodiges*, 44, p. 340 (Bekker). Cf. Th. H. Martin, *op. cit.*, p. 178, 188, 189.

Sans doute, en Crète même, il serait facile de relever les traces de l'adoration du grand dieu plus tard identifié à Zeus comme taureau, comme ours, comme loup, comme coq. Dans chacun de ces cultes on a dû arriver, par un premier progrès de l'anthropomorphisme, à la conception que l'on trouve sur l'Ida : le dieu suprême n'est plus une chèvre ; mais il a été nourri par une chèvre et c'est de la peau de cette chèvre qu'il s'est fait son vêtement de guerre quand les Titans l'ont attaqué. Il lui a suffi de l'agiter et les pierres célestes sont tombées en grêle pour foudroyer les audacieux. Dans la poésie homérique encore, quand Zeus « assembleur des nuées » agite son égide, le ciel se couvre de nuages et l'orage se déchaîne.

Qu'il y ait un rapport très étroit entre l'égide et entre les pierres tombées du ciel, c'est ce qu'on peut induire du nom crétois de l'*aigis* qu'une glose nous a heureusement conservé. Βαίτυλος viendrait de βαίτη, et *baité* serait la peau de chèvre qui enveloppait la pierre donnée par Rhéa à Kronos en substitut de Zeus[1]. C'est à ce *baitulos* que pensait assurément l'auteur d'où dérive l'affirmation de Pline : les *ceraunias* sont des *baetyli*, affirmation peu compréhensible lorsqu'on admet que *baitulos* est la forme hellénisée du *beth el* sémitique. Nous ne pouvons redire ici combien cette adoption d'un nom de culte sémitique est inadmissible dans la Grèce primitive à laquelle remontent tous les cultes bétyliques ; dériver *baitulos* de *beth el* est, d'ailleurs, aussi difficile philologiquement qu'historiquement. Or, il est facile de constater que, partout où l'on rencontre en Grèce, le culte d'une pierre tombée du ciel, ce culte est intimement lié à celui

1) On trouvera dans le *Thesaurus* les textes où βαίτη ou βαίτα désignent un vêtement en peau de chèvre. Je transcrit seulement les deux qui intéressent ma thèse : *Etym. Magn.*, Βαίτυλος· ἐκλήθη ὁ λίθος, ὃν ἀντὶ Διὸς ὁ Κρόνος κατέπιεν· εἴρηται δὲ ὅτι ἡ Ῥέα βαίτῃ αἰγὸς σπαργανώσασα, τῷ Κρόνῳ δέδωκε· βαίτη δὲ σημαίνει τὴν διφθέραν· καὶ παρὰ τὸ βαίτη, βαίτηλος · βαίτη, στεγαστρὸν προβάτειον ἢ αἴγειον, *Lex. Rhet.*, ap. Bekker, *Anecdota*, I, 84, 224. Le rapprochement de ces textes avec les monnaies de Mallos sur lesquelles Svoronos avait attiré l'attention est dû à Max Meyer, art. *Kronos* du Roscher, col. 1596.

d'une toison : toison de mouton à l'*omphalos* de Delphes, toison de bélier ou de taureau dans les sanctuaires où l'on trouve le rite du *Dios Kôdion*; à Mallos en Cilicie, sans doute colonie de Malla en Crète, les monnaies montrent une pierre sacrée enveloppée dans une peau à longs poils et la même pierre se retrouve à Séleucie sous le nom araméen de *Kasiros* ou sous sa traduction grecque *Kéraunios*. Chez des tribus où la chèvre était sacrée, — c'est le cas de celles où l'on montrait Zeus nourri par une chèvre et vêtu de sa peau, — il est donc naturel de trouver une peau de chèvre adorée en même temps et au même lieu que la pierre tombée du ciel. Qu'arrivera-t-il si cette tribu, conquise par un autre peuple dont les armes sont plus perfectionnées, imitant ou inventant elle-même ces perfectionnements, cesse de se protéger seulement par un pan de la toison qui lui sert de vêtement? Tout objet qui a été une fois sacré, le reste indéfiniment; d'autre part, l'anthropomorphisme veut faire participer la divinité à tout progrès réalisé par l'homme; ce progrès ne sera *consacré*, au sens propre du terme, que s'il a pris place dans le culte. Ainsi, le nouveau bouclier ne remplacera pas l'ancien; il s'y ajoutera. Non seulement Athéna gardera l'*aigis* sur sa poitrine mais le bouclier ovale que lui donneront les Achéens, le bouclier rond qu'elle recevra des Athéniens présenteront également en leur centre la partie essentielle de l'*aigis*, le *gorgoneion* dont la présence suffit à consacrer le bouclier.

Le *gorgoneion* remonte, en effet, à l'époque où la déesse était encore adorée sous forme de l'animal sacré. Quand la mythologie raconte qu'Athéna a coupé la tête de la gorgone et qu'elle l'a placée sur son bouclier, comme lorsqu'elle la montre tuant Pallas et le dépeçant, sans doute pour se faire un bouclier de sa peau ainsi que Zeus l'a fait avec la chèvre Amalthée, ce n'est qu'exprimer en langage mythique le fait qu'Athéna et Zeus ont succédé aux dieux animaux dont ils sont les formes anthropomorphisées et qu'ils ont pris leurs attributs. Ainsi *Gorgô* n'est, je crois, qu'une désignation

onomatopéique[1] du grondement qui accompagne au ciel le flamboiement de la lance céleste, la *pallas*, et les serpents qui dardent tout autour de sa tête monstrueuse ne sont, comme ceux qui entourent l'égide, que des représentations des sinuosités et du sifflement de l'éclair que les Grecs comparent souvent aux replis d'un serpent (ἑλικτὸς δράκων). Si le *gorgoneion* foudroie quiconque le regarde, c'est qu'il est une image même de la foudre; comme toute image divine, il possède une partie de la puissance de l'original; dépositaire de celle puissance, il peut la maîtriser et, par suite, protéger contre elle. Aussi comprend-on que la pierre dite *gorgonia* ait passé dans l'antiquité pour être toujours respectée par la foudre[2] et que les « pierres à foudre » continuent à être considérées comme des talismans contre elle. Le *gorgoneion* sur les boucliers grecs est l'équivalent exact de ce que l'esprit moins poétique des Romains a figuré sur leurs boucliers sous cette forme de deux tridents opposés[3] qui est resté la représentation conventionnelle de la foudre. Peut-être même, dans l'*umbo* de part et d'autre duquel s'allongent ces tridents comme dans la gueule de la Gorgone, plaçait-on, à l'origine, un éclat de la pierre sacrée ou une amulette faite à son imitation[4]? En tout cas, rapproché de la

1) Voir Roscher, dans sa monographie *Die Gorgonen* et dans l'article *Gorgones* de son *Lexikon*. Je rappelle seulement que son nom signifie « celle qui gronde » (redoublement de *gar*), que ses yeux dardaient des éclairs, que qui la regardait était transformé en bloc de pierre, que déjà chez Hésiode, le cheval Pégase qui naît de la tête coupée de la Gorgone, passe pour porter l'éclair et le tonnerre de Zeus.

2) Pline, XXXVII, 164; Solin, 2. Il en est de même de la pierre dite *ceraunia*, Solin, 23 et Marbode, *Liber lapidum*, § 28, v. 418.

3) Cette idée de la foudre-trident a dû exister aussi en Grèce. Je rappelle seulement sur l'Acropole, les trois déchirures que le trident de Poseidon y aurait ouvertes et dont le culte rappelle exactement celui des lieux frappés par la foudre tant en Grèce qu'Italie.

4) J'ai rappelé plus haut que c'est dans la bouche d'une statue de Cérès qu'on avait placé à Rome la Pierre Noire de Pessinonte. Je dois signaler aussi l'hypothèse de M. Naville qui voit dans des palettes en ardoise de l'Égypte préhistorique (palettes qu'on a rapprochées de celles qu'on trouve dans des

foudre romaine, le *gorgoneion*[1] paraît confirmer l'origine que j'ai essayé d'établir pour le culte du bouclier.

Si ce culte semble avoir été général, on a vu que c'est en Crète, autour de l'Ida, qu'il a dû associer à la pierre sacrée qui est devenue celle de Zeus la dépouille de chèvre d'où s'est dégagée Pallas-Athéna. Comme le culte dans cette région des pierres tombées du ciel est attesté tant par les légendes que par les monuments, celui d'une divinité à forme de chèvre ou de bouquetin ne résulte pas seulement des légendes d'Amalthée et, peut-être, de Diktynna, le culte primitif de la chèvre sauvage est resté vivace dans des superstitions que j'ai étudiées ailleurs[2] et les monstres à tête de capridé ne manquent pas sur les sceaux de Zakro. A la grande époque minoenne où reportent ces sceaux, on voit que le culte des

grottes néolithiques du midi de la France) des représentations en miniature d'un bouclier de contour ovoïde. Le godet central aurait été destiné à recevoir une pierre sacrée dont l'*umbilic* décrit par Quinte-Curce dans l'oasis d'Amon (IV, 7) serait le prototype (cf. Naville, *C.-R. Ac. Inscr.*, 1906, p. 125 et *Ægypt. Zeitsch.*, 1906, 77).

1) La répartition du *Gorgoneion* comme épisème sur les vases peints paraît malheureusement trop fantaisiste pour qu'on en puisse rien déduire, sinon que, dès le début du VI[e] siècle, la tête de gorgone n'avait pas, aux yeux des peintres de vase, de valeur plus religieuse que le serpent ou le Silène qu'ils prodiguent sur les boucliers (cf. G. H. Chase, *The shield devices of the Greeks*, Harvard Studies, 1902, p. 61-127). Je relève cependant que les Mantinéens portaient le trident sur leurs boucliers d'après Bacchylide, fr. 33 (= schol. Pind. *Olymp.* X, 83), Hyperbios un Zeus Kéraunophore d'après Eschyle (*Septem*, 497), Alcibiade un Eros Kéraunophore (Plutarque, *Alcib.*, 16), Agamemnon, sur le coffret de Kypsélos, Phobos à tête de lion, c'est-à-dire ce qui devait correspondre au gorgoneion chez les peuples où la peau du lion avait servi de cuirasse-bouclier (Pausanias, V, 19, 4). Des serpents remplacent les foudres sur deux boucliers échancrés que Fourmont aurait vus à Amyclées (cf. Mongez, *Antiquités de l'Encyclopédie*, pl. 59 ; ils sont munis au sommet du Λ, l'épisème ordinaire des Lacédémoniens ; un troisième bouclier porte sous la même lettre une massue, épisème des Béotiens et K. O. Müller (*Die Dorier*[2], p. 65) a voulu expliquer le nom d'ὀφιοδόροι (il corrige en ὀφιόδειροι) qu'un oracle (Plut., *De Pyt. orac.*, 24) donne aux Lacédémoniens en supposant que le σαυρωτήρ des *Spartoi* (ils auraient fondé Sparte d'après une légende) serait un serpent et non une lance.

2) Voir *L'Anthropologie*, 1909, p. 199.

animaux, à demi anthropomorphisé, leur prêtait la forme dont le Minotaure est resté le type classique. Le culte du bouclier subit la même transformation: on peut la suivre sur les gemmes et les sceaux contemporains de ceux de Zakro que l'on a passés plus haut en revue.

D'abord on voit le bouclier attaché à une poutre dont il n'est pas certain qu'elle ait, par elle-même, une valeur religieuse. Si même elle n'a servi, à l'origine, que de support au bouclier ou si elle dérive du culte du pilier ou encore si elle a représenté la lance, l'autre attribut du dieu tonnant, la tendance animiste a bientôt amené à considérer la poutre comme incarnant la divinité et à disposer les armes autour d'elle comme elles l'étaient autour du guerrier. La cape en peau de bête était sans doute suspendue, la tête de l'animal sur la tête de la poutre, de façon à donner l'illusion d'un casque; le grand bouclier bilobé s'attachait sous le sommet de la poutre comme il s'attachait au cou du guerrier, la lance était appuyée à la droite. C'est la phase que j'appellerais celle du *tropaion*. On sait que Zeus a été adoré comme *Tropaios* et l'on voit Athéna représentée sous forme de trophée.

Sans pouvoir m'étendre ici sur l'origine des trophées qui mérite une étude à part, il convient de remarquer que l'usage vulgaire de ce terme en a obscurci le sens religieux primitif. On peut le retrouver en opposant *tropaion* à *apotropaion* où ce sens primitif s'est conservé. Ce que l'*apotropaion* doit détourner loin de celui ou de ceux qui l'ont érigé c'est toute la classe d'esprits contre lesquels l'animiste estime que cette amulette peut le protéger; le *tropaion*, par contre, attirera les puissances naturelles en l'honneur desquelles il a été érigé; il canalisera, pour ainsi dire, toute leur efficacité au profit de ceux qui l'ont érigé, il deviendra leur séjour d'élection. Aussi bien, à mesure que l'animisme se développe en anthropomorphisme, le *tropaion* se transformera en *palladion* du type primitif, c'est-à-dire un *xoanon*, pilier grossièrement équarri en forme de corps humain avec bras et tête rudimentaires,

la tête coiffée du casque, un bras portant le bouclier, l'autre brandissant la lance : le *palladion* de l'anneau de Mycènes est l'ancêtre de la *Promachos* de Phidias.

(A *suivre*.) A. J.-REINACH.

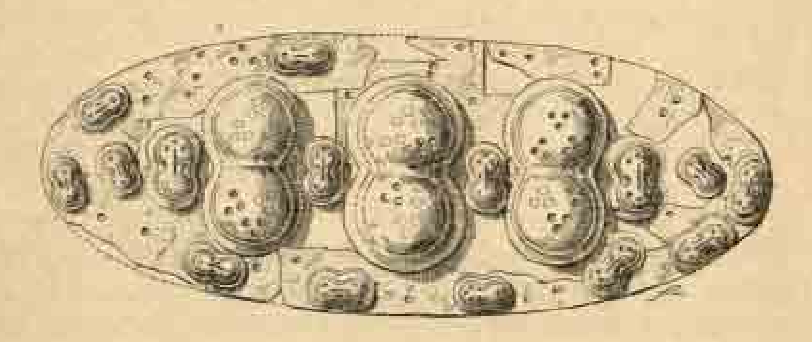


Fig. 14. — Couvercle en ivoire à boucliers bilobés d'une ciste de Knossos. (Cf. p. 325, n. 4.)

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Alb. C. Kruijt. — **Het Animisme in den Indischen Archipel.** 1 vol. xiv-541 p. — La Haye, Nijhoff, 1906.

L'animisme indonésien a été exposé, voici plus de vingt ans, par le maître G. A. Wilken dans un ouvrage classique[1]. Depuis ce temps, une foule de monographies sont venues étendre et approfondir notre connaissance des tribus de l'Archipel. M. Kruijt lui-même, qui a été longtemps missionnaire chez les Toradjas du centre de Célèbes, a recueilli chez eux de précieuses observations ; il a en outre reçu des communications d'un grand nombre de ses collègues ; enfin, il a dépouillé à peu près toute la littérature ethnographique ayant trait à cette région[2]. Il aurait déjà fait œuvre utile, s'il s'était borné à nous donner une édition nouvelle, copieusement augmentée, du livre de Wilken ; telle fut, nous dit-il, sa première intention. Mais, à l'épreuve, les conceptions d'ensemble, selon lesquelles Wilken ordonnait et interprétait les faits, lui ont semblé inexactes ou du moins trop étroites ; et c'est ainsi qu'il a été amené à composer sur un plan nouveau une œuvre originale.

L'exposé de Wilken était dominé par la théorie animiste, telle que l'avaient formulée Spencer et Tylor. Un certain nombre de phénomènes familiers, tels que la mort, les rêves, l'extase, font naître irrésistiblement chez l'homme primitif la notion d'âme ; il se représente son corps comme habité par une ou plusieurs entités spirituelles indépendantes, douées de vie, de sentiment et de volonté, capables de quitter tempo-

1) G. A. Wilken, *Het Animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, in *Indische Gids*, 1884 et 1885.

2) On trouvera à la fin de l'ouvrage une utile bibliographie. Quelques lacunes surprenantes : M. Kruijt n'a pas utilisé les importants travaux de Modigliani sur les îles de Nias et d'Engano, ni les ouvrages français sur Madagascar.

rairement le corps dès cette vie et de lui survivre après la séparation définitive qu'est la mort. Cette représentation une fois formée se projette au dehors : tout ce qui vit, tout ce qui se meut, tout ce qui simplement existe et peut exercer une action, toutes choses, en un mot, ont ou peuvent avoir une âme, analogue au moi humain. Entre ces êtres spirituels, qui peuplent l'univers, s'établissent des échanges, des rapports de dépendance, d'hostilité ou d'assistance; l'homme s'assure le concours bienveillant ou le respect des âmes extérieures par des bons offices et des manœuvres d'intimidation qui, ensemble, constituent le culte. Ainsi la philosophie des primitifs se présentait comme une vaste généralisation d'expériences, grossières sans doute, mais communes et claires ; et cette philosophie simple déterminait et expliquait toutes les pratiques de la religion et de la magie.

Selon M. Kruijt, la théorie animiste traditionnelle a le grave défaut d'accommoder les représentations primitives au goût de notre intelligence de civilisés : elle les traduit en un langage qui nous est familier, et, par là, elle les déforme et les mutile. Si, au lieu de prendre pour guide une vraisemblance trompeuse, on se met à l'école des tribus indonésiennes qui ont le mieux gardé leurs manières de penser originales, on voit surgir des notions étranges et troubles, qui choquent nos habitudes logiques et que l'ancien animisme ne soupçonnait pas.

La complexité et l'hétérogénéité des représentations primitives de l'âme se manifeste dans le vocabulaire indonésien. Notre idée d'âme se trouve exprimée, chez les diverses tribus de l'Archipel, par deux séries de termes nettement distincts : ce sont, par exemple, chez les Alfoures des Moluques, les mots *sumangat* et *nitu*, chez les Bataks, *tendi* et *begu*, chez les Dayaks, *hambaruan* et *liau*. Cette dualité, qui se rencontre sous des formes variées dans tous les dialectes, a toujours même portée : elle atteste l'existence en l'homme de deux espèces d'âmes ou de principes spirituels, qui diffèrent radicalement quant à leur fonction, leur origine et leur nature.

La *sumangat* est essentiellement l'âme d'un être vivant ; elle anime la matière et lui communique ces pouvoirs mystérieux qui lui permettent de vivre et d'agir. Quand le corps qu'elle occupait vient à se dissoudre, elle émigre ailleurs et s'incarne en un autre corps qui d'ailleurs n'est pas nécessairement humain ; tant il est vrai qu'elle n'a de fonction, de raison d'être que dans ce monde terrestre et visible. Au contraire, les mots *nitu*, *begu*, etc., désignent les âmes des morts, dont l'existence a pour point de départ la fin de l'être corporel ; ce sont de

purs esprits, qui se suffisent à eux-mêmes, qui sans doute peuvent faire des apparitions parmi les vivants, mais dont le vrai domaine est un monde à part, inaccessible et invisible pour les simples mortels.

Pour cette seconde catégorie d'âmes, la description, que l'ancienne théorie animiste donnait de l'âme en général, conserve sa valeur : il s'agit ici d'une sorte d'extrait du corps, d'un double spirituel qui prolonge par delà la mort l'être disparu ; ou plutôt, c'est l'individu lui-même qui, devenant invisible sans pourtant cesser d'être, se survit sous cette forme mystique et garde dans l'au-delà sa physionomie physique et morale, sa situation sociale d'antan. Par suite, cette âme est une véritable personne ; elle éprouve des passions et des désirs et ne diffère des hommes que par le prestige singulier que lui confère son mode d'existence étrange et lointain : elle inspire la crainte ou la confiance et fait souvent l'objet d'un culte. Toute autre est l'« âme » du vivant : ce n'est pas, du moins à l'origine, une entité aux contours définis, à la personnalité distincte, mais une essence subtile, une sorte d'éther qui pénètre les choses ; substance et énergie tout ensemble, elle fait la force vitale de l'homme ou de l'animal, la vertu végétative et nutritive du riz, l'efficacité de l'instrument, la puissance du fétiche (p. 136, p. 145 sq., p. 199 sqq., p. 206). Il ne faut point chercher le prototype et le modèle de cette « âme » dans le moi conscient de l'individu, mais plutôt dans ces forces impersonnelles qui, pour l'homme primitif, animent la nature ; l'âme humaine est une parcelle détachée, et incorporée à l'organisme, de la substance spirituelle diffuse dans tout l'univers (p. 469 et *pass.*). C'est une conception de tendance panthéiste (p. 385). Aussi n'y a-t-il pas de frontières nettes entre les hommes, les animaux, les plantes et même les choses matérielles ; car tous sont imprégnés d'une même essence mystique (p. 120 sqq., p. 136 sqq.). Quant aux pratiques magico-religieuses auxquelles ces représentations donnent naissance, elles ont pour objet, non de modifier les sentiments ou les desseins d'esprits analogues à l'homme, mais de mettre directement en mouvement dans le sens convenable des forces soumises sous certaines conditions à l'action humaine : une foule de rites exposés dans ce livre sont destinés à renforcer ou à activer une énergie spirituelle qui fait défaut ou qui sommeille. Ainsi, tandis que l'animisme de Spencer et Tylor reposait tout entier sur une notion unique et simple de l'âme, étendue depuis l'homme à tout l'univers, M. Kruijt distingue deux ordres d'êtres spirituels si radicalement hétérogènes qu'il se refuse à les confondre sous une même dénomination : réservant le nom d'âme pour le

esprits des morts, il appelle « substance animique »[1] ce fluide singulier qui remplit les corps et les doue de multiples vertus.

Dans cet ouvrage qui veut être surtout un fidèle exposé des faits, M. Kruijt s'interdit toute spéculation aventureuse ; il prend pour données les deux idées-mères que nous avons décrites et ne prétend pas expliquer leurs rapports et leur origine. Pourtant, il formule à ce sujet des considérations qui, malgré leur caractère hypothétique, méritent d'être relevées, car elles font mieux comprendre la thèse centrale du livre et dénotent une inspiration nettement sociologique. Pour M. Kruijt, la structure de la société, les changements qui s'y produisent exercent une influence déterminante sur la formation et le développement des représentations animistes. Les tribus indonésiennes les plus primitives vivent encore en plein communisme : la société humaine, qui comprend en elle l'univers, forme une masse compacte où les individus sont noyés et les espèces confondues. A cette organisation sociale, à la fois floue et absorbante, correspond, dans l'ordre mystique, la notion d'une substance impersonnelle, où tous les êtres baignent et se fondent. A mesure que le corps social se complique et se différencie, l'homme s'attribue une place à part, au sommet de la hiérarchie des êtres ; l'individu, peu à peu, entre en possession de son moi, en même temps qu'il s'approprie des biens extérieurs ; la conscience collective apprend à discerner, dans la masse confuse qui l'environne, certains êtres ou objets particuliers auxquels elle attache une valeur exceptionnelle. Cette transformation a son contre-coup dans le monde idéal. La substance animique, sans jamais perdre complètement ses caractères primitifs, tend pourtant à se concentrer en certains points et à y revêtir des formes plus définies et personnelles : chez l'homme, elle devient un être indépendant, doué d'individualité et capable de faire des fugues loin du corps qu'elle occupe (p. 66 sqq.) ; l'âme du troupeau s'incarne en un buffle plus ou moins remarquable, celle du champ dans la « mère du riz » (p. 132 sqq., p. 143 sqq., p. 160, p. 199 sqq.). Des dieux, anthropomorphes et transcendants, prennent la place des

1) En hollandais : *zielestof*. C'est M. Chantepie de la Saussaye qui a suggéré à l'auteur ce néologisme. Tout le long de son livre, M. Kruijt reste strictement fidèle à cette terminologie. Ajoutons que, pour lui, le mot *animisme* désigne l'ensemble des croyances et des pratiques relatives à la substance animique impersonnelle, tandis que le *spiritisme* se rapporte aux âmes proprement dites, aux esprits. Nous ne tiendrons pas compte de cette nomenclature, qui choque l'usage courant et peut engendrer des confusions.

anciennes forces naturelles (p. 465 sqq.). Enfin l'individu, qui a pris conscience de lui-même et est devenu une valeur sociale, ne peut plus s'évanouir dans la mort : l'idée d'âme, au sens étroit du mot, répond à ce besoin, qui n'est pas primitif, d'une survie personnelle (p. 2 sq., p. 14 sq., p. 304 sq.). Cette évolution spontanée a été précipitée par les influences étrangères qui ont agi sur la pensée des Indonésiens : les grandes religions, musulmane ou chrétienne, fruits d'une civilisation avancée, ont systématiquement travaillé à rejeter à l'arrière-plan toutes ces notions impersonnelles qui répugnaient à leur individualisme et à leurs exigences intellectuelles (p. 5 et *pass.*) ; ce qui explique que ces notions aient longtemps échappé à l'attention des ethnographes.

Pour avoir su dégager la pensée primitive des gloses qui l'obscurcissaient, M. Kruijt n'a pas de peine à restituer leur vrai sens à bon nombre de croyances et de pratiques que l'ancienne théorie animiste méconnaissait. Un des lieux communs de l'ethnographie indonésienne consiste à décrire, comme originale, la croyance en la pluralité des âmes qui, toutes ensemble, coexisteraient dans l'individu. En réalité, nous dit M. Kruijt, les tribus les plus primitives ignorent cette conception. L'homme n'a jamais qu'une âme à la fois, l'une pendant cette vie, l'autre après la mort. Ce qui est vrai, c'est que la substance animique est diffuse dans tout le corps, dans le sang, dans l'haleine, dans les cheveux, etc. et qu'elle se manifeste par suite de bien des manières et en bien des points à la fois. C'est seulement beaucoup plus tard que la réflexion, s'exerçant sur la représentation primitive, convertit en âmes indépendantes ces aspects divers d'une même substance (p. 9 sqq.). — Le culte des crânes, si répandu dans l'Archipel Indien, a pour but, selon Wilken, de mettre les vivants en relations avec les esprits des ancêtres, représentés par ces reliques ; mais, avant d'être un médium, le crâne a longtemps été pour les Indonésiens, une sorte d'accumulateur où la substance animique abondait, toute prête à servir à des fins magiques ou religieuses (p. 17 sqq., p. 422 sqq.). — Pour Wilken, l'oblation des cheveux, le *Haaropfer*, était un substitut de l'ancien sacrifice humain ; mais le rôle important des cheveux dans la magie et la religion tient à ce qu'ils sont un des principaux foyers où se condensent la force vitale et les pouvoirs de l'individu et à ce qu'ils forment un excellent conducteur de l'énergie mystique (p. 26-30). — De même, le sacrifice n'est pas, à l'origine, un hommage ou un don offerts à un être personnel ; le sang ou le jaune d'œuf, qu'on répand sur l'objet sacré, doivent nourrir et fortifier, pour qu'elle rayonne au dehors, la précieuse vertu qui y est

enfermée (p. 58 sq., p. 200, p. 207, p. 224). Sur tous ces points, et sur beaucoup d'autres, l'exposé de M. Kruijt marque un notable progrès sur celui de son devancier.

Mais la notion de substance animique, de force mystique impersonnelle n'est pas susceptible d'une application indéfinie ; son domaine s'arrête aux confins de l'autre monde. Quand M. Kruijt vient à traiter des croyances et des pratiques qui concernent les morts, il se rattache étroitement aux travaux de Wilken et de Frazer[1] ; les usages mortuaires, les sacrifices funéraires, les coutumes du deuil auraient pour principal mobile la crainte de l'âme du mort, irritée et malfaisante, qu'il faut bannir ou apaiser. Aussi cette seconde partie du livre est-elle moins originale et d'un moindre intérêt théorique; elle vaut surtout par les vues de détail et par les faits en partie nouveaux qu'elle expose.

Dans un mémoire paru il y a deux ans[2], j'ai proposé une théorie du rituel funéraire qui se fondait principalement sur l'examen des faits indonésiens; qu'il me soit permis de confronter ici un ou deux résultats de cette étude avec les observations recueillies par M. Kruijt et l'interprétation qu'il en offre. On sait que, dans tout l'Archipel, un délai souvent fort long s'écoule entre la mort et la cérémonie qui clôt la série des pratiques funéraires et qui délivre à la fois le mort et les survivants. D'après Wilken, ce délai était déterminé uniquement par des considérations pratiques, par la nécessité de préparatifs longs et difficiles en vue de la grande « fête du mort ». Cette assertion, nous dit M. Kruijt, n'est pas exacte ; en réalité, des raisons intrinsèques et profondes imposent une attente plus ou moins prolongée avant la célébration des obsèques définitives ; et les représentations que fait naître la décomposition du cadavre contribuent à déterminer le caractère de la période intermédiaire et à en limiter la durée (p. 281, p. 328 sqq.). C'est là une confirmation précieuse des conclusions auxquelles j'étais parvenu.

Sur un point important, M. Kruijt apporte des précisions nouvelles à la théorie du deuil. Celui-ci m'était apparu comme une participation obligatoire des proches parents du mort à son état sinistre, pendant le temps qui va de la mort à la fête libératrice. Selon notre auteur, les

1) J. G. Frazer, *Certain burial customs as illustrative of the primitive theory of the soul*, in *Journ. Anthr. Inst.*, XV.

2) R. Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, *Année Sociologique*, t. X. — Je ne connaissais pas, alors, l'ouvrage de M. Kruijt.

observances du deuil ont avant tout pour objet d'identifier, autant qu'il se peut, les survivants avec le mort ; ils contractent le genre de vie que leur parent est contraint de mener afin de ne pas attirer son attention et de désarmer sa colère (p. 272 sqq., p. 281 sqq., p. 289). A notre sens, ces formules font une part trop grande à la préoccupation des esprits, aux mobiles conscients et volontaires. Les gens en deuil, touchés par la contagion funèbre, sont réellement changés dans leur être intime, ils sont, pour un temps, comme morts et doivent donc se vêtir, manger et se conduire comme il sied aux morts. Quoi qu'il en soit de l'interprétation, il y a là une indication féconde dont une étude d'ensemble sur le deuil devra tenir compte.

Le grand mérite de M. Kruijt est d'avoir mis en évidence, chez les Indonésiens, une notion essentielle, jusqu'ici négligée, et d'en avoir établi le rôle fondamental dans la pensée et la pratique religieuses des primitifs : je veux parler de cette étrange substance animique, spirituelle et pourtant étendue, diffuse dans les choses à des degrés divers de densité et de tension, qui s'ajoute aux corps visibles pour leur donner vie, âme et puissance, qui se communique par le contact, se propage d'un point à un autre, se multiplie et se divise, sans jamais se dissiper. Est-il besoin de dire que cette représentation n'appartient pas en propre aux tribus de l'Archipel Indien ? M. Kruijt lui-même nous avertit que, dans sa pensée, la substance animique des Alfoures ou des Bataks correspond, trait pour trait, au *mana* des Mélanésiens, tel que le décrit Codrington (p. 201). Il s'agit ici d'une notion extrêmement générale : et l'effort que M. Kruijt a fait pour la constituer se rattache étroitement, à son insu sans doute, à une tendance scientifique importante qui est représentée, en France, par MM. Hubert et Mauss, en Angleterre, par M. Marrett, en Amérique, par M. Hewitt, pour ne citer que quelques noms. Tous ces auteurs, par des méthodes très diverses, travaillent à dégager les notions impersonnelles, antérieures ou sous-jacentes à l'animisme. M. Kruijt a été amené à des conclusions analogues par l'expérience directe des faits ; c'est une étude approfondie des représentations animistes elles-mêmes qui l'a conduit à dépasser le pur animisme ; son témoignage a donc une très grande valeur et constitue un apport précieux à la synthèse nouvelle et plus compréhensive qui se prépare depuis quelques années.

Mais, si M. Kruijt a su reconnaître et caractériser la substance-force spirituelle, il en délimite le domaine d'une manière, selon nous, arbi-

traire et inexacte ; à ses yeux, on s'en souvient, c'est la mort qui marquerait la frontière entre le monde des énergies mystiques impersonnelles et celui des esprits. Or, c'est, croyons-nous, un paradoxe insoutenable que de prétendre que la notion d'âme proprement dite ne s'applique pas, chez les Indonésiens, à l'individu vivant. D'abord, comme le montre M. Kruijt, les forces religieuses tendent de bonne heure à s'individualiser ; et l'on ne voit pas bien par quels caractères la « substance animique personnelle » de l'homme ou des autres êtres se distingue d'une âme véritable (p. 66 sqq., cf. p. 145 sqq. et p. 503) ; il n'y a pas, entre ces deux notions, de coupure radicale. De plus, des documents très sûrs, que M. Kruijt connaît bien, identifient expressément l'âme du rêve et de l'extase avec celle qui survit après la mort : rien ne permet d'affirmer que cette conception est adventice et dérivée. D'autre part, il est singulier que M. Kruijt ait cru devoir restreindre à ce monde terrestre l'action des forces impersonnelles et n'ait vu, par delà la mort, que des esprits. Sans doute, c'est dans les rapports des vivants avec les morts que la notion d'âmes, de puissances religieuses anthropomorphes, a dû, le plus tôt, prendre consistance et influer sur le culte. Mais, derrière ces représentations, il est aisé d'apercevoir des énergies et des essences mystiques que la mort fait naître et qui affectent à la fois le cadavre, l'âme du mort et les survivants. Les pouvoirs sinistres ou augustes, dont les revenants et les ancêtres sont investis, ne diffèrent pas essentiellement du *mana* des vivants. Ces qualités et ces vertus redoutables jouent dans la pratique religieuse un rôle analogue à celui que M. Kruijt attribue justement à la substance animique. Ainsi, dans le vivant, il y a déjà une âme véritable ; et, dans le mort, il y a autre chose qu'un esprit inquiétant Entre les pratiques qui s'adressent aux morts et le reste du culte, il n'y a pas l'abîme infranchissable que suppose M. Kruijt.

Cette classification du monde religieux en deux domaines séparés et antithétiques tient sans doute à ce que, pour M. Kruijt, la substance animique impersonnelle se confond à peu près avec la force vitale qui anime les corps ; mais ce n'est là qu'un aspect particulier d'une notion beaucoup plus riche et plus générale, celle de pouvoir magico-religieux. Il serait vain de vouloir assigner des limites à cette notion d'extension indéfinie. De même, c'est à tort qu'on chercherait à établir une distinction chronologique entre un âge préanimiste, où tout serait force et pouvoir diffus, et un âge animiste, où il n'y aurait plus qu'âmes, esprits personnels et dieux. Aussi loin que nous puissions remonter dans le

passé, ces deux ordres de notions coexistent et peuvent exprimer concurremment toute la réalité ; elles correspondent, non à une division objective des choses, mais à des plans différents de la conscience. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les formules, où n'interviennent que des qualités, des essences, des forces, justement parce qu'elles sont moins claires et moins intelligibles, mais plus riches et plus chargées d'émotion, traduisent plus fidèlement les croyances primitives et nous font pénétrer plus avant dans l'intimité de la vie religieuse.

Il est permis de regretter que M. Kruijt n'ait pas été plus ambitieux et n'ait pas poussé jusqu'au bout l'application de sa découverte. Mais la limite arbitraire qu'il lui a imposée n'en diminue pas la portée. Ce livre restera, non seulement comme un excellent répertoire de faits, mais comme une contribution importante à la théorie de la religion primitive.

Robert Hertz.

Alfred Loisy. — **La Religion d'Israël**, deuxième édition revue et augmentée. — Chez l'auteur, Ceffonds, près Montier-en-Der (Haute-Marne), 1908, 297 pages, 3 francs.

« Le modeste travail dont on présente maintenant au public une seconde édition, dit l'auteur dans son avant-propos, avait été écrit pour la *Revue du Clergé français*. Une partie seulement, formant un premier article, a pu paraître dans ce périodique en octobre 1900 ; deux autres articles devaient venir ensuite. Le tout, avec une préface..., fut réuni en brochure dans les premiers mois de 1901. Le tirage à trois cents exemplaires, qui a été promptement épuisé, n'a pas été mis en librairie ». Dans cette seconde édition « on a cru devoir retrancher certains développements, de caractère apologétique, qui étaient à leur place dans un opuscule destiné à faire connaître au clergé catholique les conclusions certaines ou probables de la science biblique, et en même temps à les concilier avec les doctrines officielles du catholicisme... La préoccupation d'adapter le catholicisme à l'esprit moderne étant désormais étrangère à l'auteur, il s'abstient naturellement de considérations qui tendraient à interpréter l'enseignement de l'Église selon les exigences de la pensée contemporaine. D'autre part, on a jugé indispensable de donner plus d'ampleur à l'exposé historique » (p. 5-7).

Le but du livre sous sa forme actuelle est donc de donner, non plus au clergé catholique, mais au public cultivé en général, un aperçu des « conclusions certaines ou probables de la science biblique », relativement à la religion de l'ancien Israël. Il répond d'une façon remarquable à son objet.

Ce qu'il faut demander à un ouvrage de ce genre, ce ne sont naturellement pas les vues personnelles et hardies, renouvelant telle ou telle question spéciale, mais un exposé judicieux et prudent sans timidité des points sur lesquels s'est établi ce que nos voisins d'outre-Rhin appellent le *consensus doctorum*. C'est précisément ce que M. Loisy apporte au public français. Ses conclusions sont, d'une façon générale, celles des manuels, classiques en Allemagne, de MM. Smend, Stade, Bousset, Schuerer, auxquels il renvoie, du reste, le lecteur, en même temps qu'aux ouvrages plus spéciaux du P. Lagrange, de MM. Eduard Meyer et Volz : bibliographie un peu brève, dans laquelle auraient mérité de figurer aussi, semble-t-il, quelques autres livres comme la géniale *Religion of the Semites* de W. Robertson Smith ou le manuel de M. Marti, si voisin de celui que nous annonçons par les dimensions et la disposition.

Comme la plupart des savants que nous venons de nommer, M. Loisy rejette les excès des systèmes qui voient partout l'influence de Babylone ou des survivances du totémisme. Il fait même de nombreuses réserves sur l'idée d'une évolution qui aurait amené Israël des formes inférieures de la religion (animisme, fétichisme) au monothéisme.

Il n'en adopte pas moins, pour son tableau de la religion israélite, l'ordre chronologique, historique, suivi communément depuis le triomphe de l'école Graf-Wellhausen. Après un avant-propos et un chapitre sur les sources, il traite successivement des origines, du iahvisme ancien, du prophétisme, du judaïsme, du messianisme. Le choix du titre de ces deux derniers chapitres n'est peut-être pas des plus heureux : d'après leur contenu comme d'après le plan général du livre il semble que ces deux sections soient, dans la pensée de l'auteur, consacrées à deux *périodes* successives : celle qui précéda et celle qui suivit l'insurrection des Maccabées. Or, il n'est pas plus légitime de réserver le nom de judaïsme à la religion des ve, IVe et IIIe siècles que de limiter le messianisme à la période qui s'étend du IIe siècle avant J.-C. au IIe siècle après notre ère ; M. Loisy relève lui-même la place capitale que l'espérance messianique tenait déjà dans ce qu'il appelle « le judaïsme » (p. 244, 246.)

Écrivant pour le grand public, il a cru devoir par principe s'abstenir de toute discussion et de toute démonstration particulière. Il en résulte que, en dépit des efforts de l'auteur, le lecteur non initié ne distingue pas toujours aisément entre ce qui est acquis et ce qui n'est que plausible ou ce qui est seulement hypothèse personnelle, qu'il ne voit pas non plus toujours la raison des affirmations de l'historien et en est souvent réduit à le croire sur parole. Il faut espérer que cet aperçu général éveillera chez beaucoup de ceux qui le liront le désir d'étudier les questions à l'aide d'ouvrages plus étendus.

J'ajoute que, mieux le lecteur sera informé, plus il admirera le don qu'a M. Loisy de dire beaucoup de choses en peu de mots, de résumer une longue discussion en une phrase lumineuse, d'exprimer, dans un développement qui reste clair et serré, les nuances multiples d'une pensée extraordinairement habile à voir toutes les faces de la réalité. Le style de M. Loisy rappelle, par sa plasticité, celui de Renan, bien que le nouvel historien d'Israël n'ait pas et ne cherche pas à avoir la grâce, le charme enveloppant, les audaces et les fantaisies d'artiste de son devancier, et s'abstienne des rapprochements avec les choses modernes et des aperçus philosophiques généraux auxquels celui-ci se complaisait. M. Loisy se cantonne dans sa tâche austère d'historien, mais d'historien qui sait écrire.

Le tableau si nuancé et si prudent qu'il trace de l'état religieux probable des anciens Hébreux avant le yahvisme (p. 82-83) serait à citer tout entier ; il est malheureusement un peu long. Donnons-nous, du moins, le plaisir de reproduire quelques remarques plus brèves. Sur l'ancien yahvisme, qui attribuait au Dieu national, comme autrefois aux esprits, « tout transport violent de l'âme bon ou mauvais, toute aptitude éminente et tout dérangement de l'intelligence » : « Iahvé se trouve être ainsi le bon et le mauvais génie de ses sujets. C'est le bon génie qui l'emporte ; mais il faudra encore beaucoup de temps avant qu'on célèbre surtout sa miséricorde et que l'on se repose en toute confiance à l'ombre de ses ailes » (p. 125). A propos de l'annonce que les grands prophètes font de la destruction de leur peuple par l'Assyrie : « il paraît évident que ce n'est pas leur clairvoyance (politique) qui les rend pessimistes, mais leur pessimisme qui les rend clairvoyants » (p. 176).

Relevons encore cette intéressante caractéristique du schisme samaritain : « Le samaritanisme fut tout autre chose qu'une œuvre d'apostolat ; ce fut une fondation de croyants raisonnables, une réaction contre ce

qui leur semblait un fanatisme intolérant. Ce n'est pas dans ces conditions que se produisent les grandes créations religieuses » (p. 238) ; ou cette solution élégante d'une question controversée : les Psaumes expriment-ils les sentiments personnels de leurs auteurs ou la piété de la communauté juive? « Les Psaumes traduisent.... la dévotion des individus, mais d'individus qui ont, si l'on peut dire, la conscience ecclésiastique » (p. 245) ; — ou cette définition très juste du judaïsme tel que l'a façonné la Loi (depuis Esdras) : « sans être ni une nation ni une Église, à proprement parler, il était une sorte d'Église nationale où l'on ne pouvait être définitivement admis qu'en se faisant juif » (p. 283).

Il ne faudrait pas croire, du reste, que ce court volume ne puisse procurer aux spécialistes qu'un plaisir littéraire. L'ouvrage abonde en observations fines, en aperçus personnels et qui font réfléchir. Il y a toujours profit à noter les conclusions auxquelles se range un savant de la valeur de M. Loisy. Sur certains points de détail, sur le sens primitif de la Pâque, par exemple, ou sur les origines de l'arche on pourrait faire des réserves. Sur d'autres, au contraire, l'auteur de ces lignes a été heureux de voir la solution qu'il tient depuis longtemps pour la bonne, défendue aussi par M. Loisy : c'est ainsi que la déclaration par laquelle Dieu doit avoir expliqué à Moïse son nom propre de Yahvéh, paraît devoir être interprétée comme elle l'est par notre critique : « Je suis qui je suis » et non « Je suis celui qui est ». « Cela ne signifie pas que le dieu d'Israël soit l'être absolu, mais que c'est un être mystérieux, qui ne doit compte à personne de ce qu'il est. Qu'on l'appelle Jahvé, sans chercher davantage » (p. 118-119).

Il est à peine besoin de dire à ceux qui connaissent la sérénité olympienne des autres ouvrages scientifiques de M. Loisy que ce nouveau livre ne se ressent à aucun degré des tribulations que l'auteur a eu à endurer de la part des chefs de son Église. C'est de l'histoire objective, telle que la pourrait écrire tout savant indépendant et telle que l'ont écrite les critiques protestants nommés plus haut. Tout au plus pourrait-on trouver un écho — à peine perceptible — des déceptions éprouvées récemment par les fidèles du mouvement moderniste, dans cette page, où l'auteur parle du judaïsme au temps de Jésus, mais pense peut-être en même temps à une autre Église qui lui tient de plus près : « Une société religieuse aussi fortement constituée n'était pas vraiment libre de se transformer en une autre société qui aurait eu le même symbole de foi, les mêmes principes de morale, sans les mêmes pratiques surannées et sans le même esprit particulariste..... Rien ne peut faire qu'une

forme de religion qui satisfait encore la plupart de ses adhérents, tout en courant le risque prochain de les perdre, devienne subitement autre chose que ce qu'elle est » (p. 295).

En tout cas M. Loisy montre, dans cet ouvrage, que son sens historique reste aussi ouvert que par le passé à l'appréciation de la grandeur propre du phénomène religieux. « La rénovation morale du iahvisme ancien par les prophètes, écrit-il dans sa conclusion, est un cas des plus instructifs pour l'histoire des religions. Peut-être n'en est-il pas d'autre qui montre mieux comment le phénomème religieux n'est pas réductible à une autre forme de l'activité humaine, ni explicable par les seules raisons d'ordre social, mais exprime, dans ses plus pures manifestations, un effort pour atteindre, au delà du réel tangible, un idéal, ou un réel transcendant, conçu comme principe et terme de la vie morale » (p. 294).

M. Loisy persiste, du reste, dans sa conception catholique, exclusivement sociale, de la religion. « Les religions, dans l'histoire, ne sont pas des théories, ni des sentiments, ni des aspirations mystiques, mais des traditions de vie sociale que garantit la consécration du rite ». Et il ne recule pas devant la conséquence de cette définition : « Il n'exista jamais de religion des prophètes — pas plus qu'il n'y a eu de religion de Jésus — » (p. 210, cf. p. 230, 232, 253). Il s'oublie cependant, p. 247, à parler de « la religion prophétique ».

Quelques menues observations pour terminer. Pourquoi traiter de l'antique culte des morts dans le chapitre relatif au judaïsme (p. 247-248), et non dans les pages consacrées aux origines ? Ne pourrait-on adopter un système moins approximatif dans la transcription des mots sémitiques ? Pourquoi, par ex., écrire *chérem*, tandis que l'on écrit *Habiri* ? Pourquoi ne pas orthographier Guilgal, Guilgamès, et non Gilgal, Gilgamès ? N'aurait-il pas valu la peine de consacrer quelques lignes à Nahoum, à Sophonie, à Habaqoq, et de traiter avec moins de parcimonie des personnalités comme les prophètes Michée, Aggée, Zacharie, Malachie ? Ce sont là des vœux et des regrets dont M. Loisy pourra aisément tenir compte dans la nouvelle édition — que nous souhaitons prochaine — de son excellent petit livre.

Adolphe Lods.

O. Weinreich. — **Antike Heilungswunder**. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer. — Giessen, A. Töpelmann, 1909. 1 vol. 8° de xii-212 pp. Prix : 7 marcs.

L'excellente collection des *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, fondée par A. Dieterich et éditée maintenant par MM. R. Wünsch et L. Deubner, vient de s'enrichir coup sur coup de plusieurs volumes. Celui de M. O. Weinreich que nous annonçons ici n'est pas le moins intéressant. L'auteur a eu l'idée de réunir les documents les plus importants que nous fournit l'antiquité classique sur les *guérisons miraculeuses*, pour essayer de déterminer les types principaux qu'on y peut reconnaître. Faisant ensuite un choix parmi ces formes diverses, il nous présente en trois chapitres les guérisons miraculeuses produites *par la main* d'un dieu ou d'un thaumaturge, celles qui étaient obtenues par l'intermédiaire d'un *songe* et celles qu'effectuaient des *images* miraculeuses.

Le premier chapitre, qui est aussi le plus long, est sans doute le plus neuf et celui qui a peut-être la portée la plus étendue. M. O. Weinreich montre quel rôle les gestes faits avec la main jouent dans les guérisons d'Esculape et des divinités de l'accouchement et quelle importance a, en général, la main du dieu dans les cas de secours et de bénédiction, soit que le dieu impose les mains, soit qu'il se contente de toucher simplement ses protégés de la main. Toute une série d'épithètes divines font d'ailleurs allusion à ce rôle de la main, comme Dionysos Epaphios, Héra Hypercheiria, Zeus Hyperdexios, etc., etc. Puis il rassemble des témoignages prouvant qu'on se figurait les thaumaturges agissant de la même manière que les dieux, au moyen de la main, et il note, en terminant, deux autres formes d'attouchement, avec le pied et avec la bouche, qui pouvaient parfois produire des effets analogues.

Le deuxième chapitre étudie les formes que prenait la guérison quand intervenait le rêve. Tantôt c'était le rêve lui-même qui opérait, tantôt le malade ne faisait que recevoir en rêve l'indication du procédé à suivre pour être guéri. Ces deux formes sont bien connues par les fameuses inscriptions d'Épidaure. L'auteur groupe autour de celles-ci une foule de cas semblables empruntés à la littérature classique et il montre très ingénieusement que beaucoup d'entre ceux-ci doivent remonter à des collections épigraphiques analogues provenant des temples d'Apollon, de Sérapis et d'autres dieux guérisseurs.

Dans le troisième chapitre, consacré aux statues miraculeuses, M. O. Weinreich a réuni des renseignements variés et curieux, et il nous donne en fait tout un petit traité du culte des images chez les anciens. En même temps il montre le rapport étroit qu'il y avait entre les miracles destinés à récompenser les dévots et ceux qui devaient châtier les impies.

Cette analyse rapide ne peut donner qu'une faible idée du contenu très riche de ce volume. Ce n'est pas ici le lieu d'en discuter minutieusement toutes les assertions, mais il faut dire que l'érudition de l'auteur et sa méthode sont du meilleur aloi, que ses notes présentent des discussions intéressantes sur des points de détail et d'abondants rapprochements avec d'autres cultes anciens et que le livre apporte à l'histoire des religions une contribution de valeur telle qu'on pouvait l'attendre de l'école où s'est formé l'auteur. On ne peut que souhaiter de le voir continuer dans cette voie. Il y reste encore beaucoup à faire.

Ch. Michel.

A. Diès. — **La Définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon**. 1 vol in-8, 137 p. — Paris, Alcan, 1909. 4 fr. — Le même. — **Le Cycle mystique**. *La divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*. 1 vol. in-8°, 115 pp. — Paris, Alcan, 1909. 4 fr.

Voici deux petits livres où s'affirme de nouveau, dans le domaine de la philosophie grecque, un savant qui est en possession de toutes les ressources nécessaires pour y travailler avec fruit et obtenir des résultats d'une valeur durable.

Dans le premier de ces livres, abordant un des problèmes les plus difficiles de la question platonicienne, M. Diès étudie le sens et la portée du dialogue du *Sophiste*. Sa conclusion est celle-ci : « Le *Sophiste* ne combat pas la théorie classique des Idées, le *Sophiste* ne transforme pas la théorie classique des Idées, le *Sophiste* ne combat pas, ne transforme pas Platon. » Bien que la théorie contraire semble prévaloir aujourd'hui en Allemagne, et dans la majorité des autres pays où l'on ne fait que répéter sa doctrine, la thèse de M. Diès m'a toujours paru la vraie, et elle me le paraît plus encore après la brillante démonstra-

tion qu'il vient d'en donner dans son livre. On sait que d'après l'opinion en vogue aujourd'hui, Platon se corrigerait lui-même dans le *Sophiste*, et qu'il y ferait la critique de sa propre théorie des idées. En réalité, aucun passage de ses écrits antérieurs, sainement entendu et interprété dans son contexte, ne prouve que Platon ait jamais compris l'Être dans le sens qu'il combat dans le *Sophiste*. Ici, comme en général dans beaucoup de leurs travaux sur la question platonicienne, certains Allemands appliquent trop le principe : « l'homme (c'est-à-dire l'homme que je suis) est la mesure de toutes choses », et à leur insu ils nous taillent un Platon quelque peu à la mesure d'un *Privatdozent* contemporain. Ils semblent le considérer comme un professeur occupé constamment à polémiser contre des collègues à qui il veut être désagréable, pressé de se faire connaître et de publier des résultats non suffisamment mûris, et donc obligé de se corriger sans cesse d'écrit en écrit. Tels certains maîtres, après nous avoir laissé utiliser avec confiance les résultats d'une de leurs recherches, viennent quelques mois plus tard nous apprendre tranquillement : « *was ich voriges Jahr über diesen Gegenstand geschrieben habe, glaube ich nicht mehr* ». En réalité, le progrès des recherches montrera, j'en suis convaincu, que même les écrits de Platon qui sont les plus anciens doivent être rapprochés de la maturité de sa vie.

M. Diès connaît d'une façon étonnante et il utilise avec maîtrise la vaste littérature relative à son sujet. C'est un souci que l'on possède à un degré louable aujourd'hui en France, et, même on pourrait dire qu'on y pousse le scrupule et les égards un peu loin, surtout vis-à-vis des travaux allemands, lesquels, à part quelques brillantes exceptions, ne font guère que piétiner depuis nombre d'années dans le domaine platonicien. Par exemple, on ne pouvait certes négliger de citer l'important ouvrage de Natorp, mais où, sinon en France, dira-t-on que ce livre, à côté d'une thèse curieuse, offre un amas d'idées fumeuses dont les Allemands eux-mêmes doivent s'effrayer ?

Les travaux en langue anglaise ont contribué d'une façon beaucoup plus efficace au progrès des études platoniciennes. M. Diès les connaît également ; ici cependant, je me permettrai de lui signaler une lacune essentielle dans son information. Il s'agit de l'ouvrage de Paul Shorey, *The Unity of Platon's Thought* (Chicago, 1903). Bien que ce livre soit demeuré à peu près ignoré en Allemagne, c'est à mon sens l'étude la plus substantielle et la plus saine qui ait paru sur Platon depuis nombre d'années. Comme le fait prévoir le titre même du volume,

M. Shorey y défend à l'égard du *Sophiste* la même opinion que M. Diès.

Pour ne faire qu'une remarque de détail, je m'étonne que, recherchant qui sont dans le *Sophiste* les « amis des idées », M. Diès n'ait pas cité l'opinion ancienne qui voyait en ces philosophes certains membres de l'école pythagoricienne. Cette opinion, la plus digne d'attention à mon avis, a été précisément soutenue autrefois par un Français, M. Mallet. Voir Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato*, p. LXXIV, et le texte qu'il cite de Proclus, auquel il faut ajouter Aristote, *Met.* XIV, 4. 1091 B.

Des qualités non moindres, tant pour la forme que pour le fonds, distinguent le second ouvrage de M. Diès, *Le Cycle mystique*. Il y étudie, dans la philosophie antésocratique, la naissance et le développement d'une des idées maîtresses du mysticisme grec : l'idée de faire descendre, de la Divinité ou du Divin, comme d'un commun principe, et remonter à cette divine fin commune la multiplicité des êtres. On sait que cette idée n'est guère prépondérante dans la philosophie ionienne pas plus que chez les Éléates et chez les Atomistes. L'auteur a donc surtout porté son attention sur les Orphiques, les Pythagoriciens et Empédocle. L'étude consacrée à ce dernier est particulièrement juste, neuve et vivante.

L. PARMENTIER.

C.-R. GREGORY. — **Das Freer-Logion**. Leipzig, Hinrichs, 1908, in-8, 66 pages.

On sait que la finale du second Évangile (*Marc*, XVI, 9-20) est apocryphe. On savait aussi que saint Jérôme avait connu des manuscrits qui contenaient un texte plus long que le texte reçu. Il est avéré maintenant que le texte connu de saint Jérôme était encore plus développé qu'on n'avait cru, le docteur de Bethléem n'en ayant cité qu'une partie. Un manuscrit oncial des Évangiles, acquis en 1907, au Caire, par M. Freer, contient le texte complet, c'est-à-dire la demande des disciples, connue déjà par la citation de saint Jérôme, et une réponse de Jésus qui se rattache par un simple « mais » au discours traditionnel : « Allant dans le monde, prêchez l'Évangile à toute créature », etc.

M. G. nous donne une description très intéressante du manuscrit, avec des fac-simile, parmi lesquels celui du fragment nouveau. Le manuscrit est du ve ou du vi^e siècle. Il contient aussi la section de l'Adultère dans Jean. La discussion critique du texte évangélique est conduite avec prudence par M. G. La version latine de saint Jérôme permet le contrôle pour la première partie. Plusieurs détails demeurent incertains. M. G. pense que tout le morceau a été interpolé après coup dans la finale deutérocanonique ; mais il ne voit pas motif suffisant d'adhérer à la conjecture de M. Harnack, qui propose d'y reconnaître un extrait d'Aristion, auquel on attribue volontiers maintenant la finale de Marc, sur la foi d'un manuscrit arménien. Toute cette affaire d'Aristion paraît bien douteuse ; mais M. Harnack n'a sans doute pas tort de trouver au fragment certain air de parenté avec le reste de la finale. Le premier éditeur, M. H. A. Sanders, avait supposé que la rédaction originale était celle du manuscrit Freer, et qu'on en avait ensuite supprimé une partie. Cette hypothèse est généralement rejetée : pourquoi aurait-on fait la coupure ? Les probabilités extrinsèques sont pour l'addition. Cependant il ne faut pas trop se presser d'écarter absolument l'hypothèse de la suppression. A tout prendre, l'addition, étant donné son contenu, n'est pas déjà si facile à expliquer. Je ne verrais pour ma part ni impossibilité ni invraisemblance à ce que la finale, telle que la donne le nouveau manuscrit, ait été rédigée d'abord dans une communauté quelconque, puis abrégée par les autorités ecclésiastiques qui sanctionnèrent la finale de Marc. Les raisons de la suppression nous échappent. Il est certain que le fragment récemment découvert n'a pas l'apparence d'une glose, et qu'il présente le même caractère que le reste, c'est-à-dire qu'il fait valoir, en une forme relativement originale, des idées qu'on retrouve ailleurs dans le Nouveau Testament, Évangiles, Actes, Épîtres de Paul. La finale ainsi complétée peut sembler mieux équilibrée en elle-même. Seulement — et cette considération a pu nuire à notre fragment — les paroles échangées entre le Christ et les apôtres s'éloignaient fort de ce qu'on trouvait dans les autres Évangiles. Peut-être ne sera-t-on pas fâché d'avoir au moins une traduction du passage dont il s'agit. Après *Marc*, xvi, 15, Jésus venant de reprocher à ses disciples de n'avoir pas eu foi en ceux qui l'avaient vu ressuscité, on lit :

« Et eux s'excusaient, disant : « Cet âge d'iniquité et d'incrédulité est soumis à Satan qui empêche les êtres souillés par les esprits (mauvais) de comprendre la véritable puissance de Dieu. » — Le texte est

douteux, et l'on devrait peut-être traduire : « qui empêche par les esprits impurs que la vérité et la puissance de Dieu ne soient comprises ». — « C'est pourquoi révèle maintenant ta justice. » (Ainsi) parlèrent-ils au Christ. Et le Christ leur répondit : « Le terme des années de la puissance de Satan est accompli. Mais d'autres choses terribles approchent. J'ai été livré à la mort pour ceux qui péchaient, afin qu'ils se convertissent à la vérité et qu'ils ne pèchent plus, en sorte qu'ils obtiennent la gloire, qui est au ciel, spirituelle et impérissable, de la justice. Mais (vous), allant dans le monde entier, prêchez », etc.

La formule : « Ainsi parlèrent-ils au Christ », est regardée par plusieurs comme une glose surajoutée. M. G. écarterait volontiers aussi le membre de phrase : « Mais d'autres choses terribles approchent. » Ces paroles semblent, au contraire, indispensables, car elles expliquent le retardement de la parousie, que les apôtres voudraient immédiate. La réponse de Jésus fait valoir deux idées qui se trouvent dans le discours sur la fin du monde, commun aux trois Synoptiques : avant la consommation des choses arriveront beaucoup de calamités ; et il faut aussi que l'Évangile soit prêché dans tout l'univers. La coordination de ces deux idées à la parousie fait l'unité de la réponse et le rapport intime de celle-ci avec la question des disciples. Tout le passage est dominé par les mêmes préoccupations que l'apocalypse synoptique ; il en résulte une présomption favorable à son antiquité.

Alfred Loisy.

C. Clemen. — **Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments.** — Giessen, Töpelmann, 1909 ; gr. in-8, viii-301 pages.

Ce livre, très bien documenté, très méthodique, est un véritable répertoire pour toutes les questions de détail qui se rapportent au sujet. A cet égard, il est vraiment complet. Ce qui peut-être y manque un peu, ce sont les idées générales et la critique d'ensemble ; encore est-il plus juste de dire que ces idées et cette critique s'y trouvent, mais avec un développement et surtout un relief insuffisants.

Après quelques considérations sur la méthode comparative en histoire des religions, l'auteur traite des doctrines chrétiennes et de leur origine, soit que ces doctrines proviennent du judaïsme (Dieu et les êtres

célestes, eschatologie, idées morales), soit qu'elles appartiennent en propre au christianisme (personne du Christ, formule trinitaire), et aussi des institutions chrétiennes (culte et organisation de la communauté, baptême, eucharistie). C'est ce que M. C. intitule : « partie générale ». Dans ce qu'il appelle « partie spéciale » il traite de la vie et de l'enseignement de Jésus, de la théologie paulinienne et des idées johanniques. Au reste la méthode est la même d'un bout à l'autre du livre. Tous les points où un contact a été signalé entre le christianisme du Nouveau Testament et les religions ou les philosophes de l'antiquité, sont discutés l'un après l'autre, selon qu'il a été possible de les classer dans le plan ci-dessus indiqué. L'ouvrage est cependant d'une lecture assez facile, parce que l'exposition est toujours claire, que les termes de rapprochement sont nettement définis, et aussi les conclusions de l'auteur. Ces conclusions sont toujours d'un critique prudent, mais qui ne recule pas devant une opinion nouvelle et hardie quand elle lui paraît être la vérité. Quantité de rapprochements sont écartés où l'on ne peut voir que des analogies plus ou moins lointaines, non des emprunts. Il en est que M. C. examine longuement sans grande nécessité, sans doute pour être complet, et aussi pour que ceux qui les ont proposés n'aient pas lieu de se plaindre. Ainsi plusieurs pages sont consacrées au système de M. Jensen touchant l'influence du poème babylonien de Gilgamès sur l'histoire évangélique. Peut-être, dans certains cas où il se montre hésitant, M. C. aurait-il dû dire qu'il y a parfois des choses qui, en un temps et un milieu donnés, sont comme dans l'air et s'infiltrent partout sans qu'on puisse déterminer à coup sûr les causes et les occasions de leur acceptation dans telle ou telle société particulière. Mais il serait plutôt disposé à rejeter cette explication, et il la rejette en effet (p. 156) à propos de la descente du Christ aux enfers.

En somme, M. C. expose avec beaucoup de compétence un problème dont la solution apparaît plus proche et l'intérêt moins passionnant à mesure que l'on se dégage du point de vue théologique et qu'on se place davantage sur le terrain de l'histoire. Son livre témoigne que la question peut être envisagée de sang froid par des théologiens libéraux, et de la même manière, ou peu s'en faut, qu'elle le serait par un historien étranger au christianisme. Il nous est impossible, on le conçoit, de signaler ici toutes les conclusions de l'auteur qui semblent judicieuses et soutenables : c'est de beaucoup le plus grand nombre. Tout au plus est-il opportun d'en indiquer quelques-unes qui paraissent moins fondées.

On ne voit pas bien pourquoi M. C. croit discerner, au fond du récit de Matthieu relatif à la naissance du Christ, une source plus ancienne où il n'aurait pas été parlé de conception virginale. Les indices allégués sont extrêmement fragiles et s'expliquent par le fait que l'idée de la conception miraculeuse est venue se greffer sur une tradition, déjà légendaire, qui faisait de Joseph un descendant de David, afin de rattacher Jésus lui-même à la race de ce roi, comme l'exigeait sa qualité de Messie. Maintenant c'est toujours de Joseph, par une sorte de fiction légale, que Jésus tient son titre davidique ; c'est pourquoi l'évangéliste a soin de faire appeler Joseph « fils de David » par l'ange qui lui annonce la conception du Christ, et de faire nommer l'enfant par Joseph ; si la leçon syriaque (*Matth.* I, 21) : « Elle *te* donnera un fils », est primitive, elle est destinée à sauvegarder cette paternité officielle de Joseph, dont l'évangéliste a besoin pour son apologétique ; de même (2, 25) : « Et elle *lui* enfanta un fils », au lieu de : « Et *il ne la connut pas avant qu'*elle enfantât un fils. » La leçon commune a pour objet de renforcer l'idée de la conception virginale et de prévenir une objection. Mais tout le récit n'en est pas moins subordonné à la seule idée d'une conception virginale, garantie en quelque façon par Joseph lui-même et conservant le droit royal que Jésus tient de lui. Il ne suppose pas un autre récit, où il aurait été question de messianité avec conception naturelle, mais tout simplement la tradition qui présentait Jésus comme fils de Joseph et de Marie, et la croyance à sa qualité de Messie. Il ne semble pas non plus qu'on puisse rattacher *Luc*, I, 36, comme ajouté par l'évangéliste, aux vv. 34-35, qui introduisent la conception virginale dans un récit qui ne l'a pas connue d'abord ; ce verset paraît indispensable pour introduire la visite de Marie à Élisabeth, visite que le rédacteur des vv. 34-35 n'a certainement pas imaginée lui-même, pas plus que l'annonciation de Jean-Baptiste et celle de Jésus. Que la naissance à Bethléem soit de tradition historique et que quelque partie des récits de Luc se fondent sur le témoignage de Marie « qui gardait ces choses dans son cœur », il est, certes, permis d'en douter, ou plutôt il est prudent de n'y pas croire. L'autorité de Marie pour les récits de Luc paraît valoir juste autant que celle de Joseph pour celui de Matthieu. Quant à l'idée même de la conception surnaturelle, il est difficile d'écarter toute influence païenne pour s'en tenir à une tradition juive sur la naissance miraculeuse des patriarches ; car l'existence d'une telle tradition n'est pas autrement garantie par les allégories de Philon ; et supposé que cette tradition ait existé, elle ne serait toujours

pas fondée sur une simple interprétation des textes de la Genèse, mais procéderait, en dernière analyse, de légendes mythologiques.

Ce doit être aussi garder trop de confiance aux récits évangéliques de la résurrection que de considérer comme historique la découverte du tombeau vide, le dimanche matin, d'attribuer à cet incident la fixation de la résurrection au premier jour de la semaine, et d'expliquer par là le choix de ce jour comme jour commémoratif, « jour du Seigneur », fête hebdomadaire des chrétiens. On peut admettre ici une certaine influence de la mythologie, sans emprunt direct et conscient. Ce n'est pas pour rien que Marc fait coïncider la résurrection de Jésus avec le lever du soleil. D'autres facteurs sont intervenus dans la formation de la légende et de l'usage chrétien. M. C. a sans doute raison de soutenir que l'idée de la résurrection après trois jours n'est pas en rapport avec un mythe solaire, mais plutôt avec le temps durant lequel l'âme du défunt reste auprès du corps avant leur séparation définitive, selon la croyance des Perses. Mais on aura combiné artificiellement des données d'origine différente pour arriver au schéma traditionnel : résurrection le surlendemain de la mort, et dimanche jour de la résurrection. Il est assez naturel que les premiers croyants aient pris pour leur réunion le premier jour libre après le sabbat. De tout cela est sorti le dimanche chrétien. L'indication du vendredi comme jour de la mort peut être primitive et historique. Toutefois, si elle ne l'était pas, la combinaison des éléments qui sont entrés dans la tradition chrétienne serait encore explicable. Jésus a été crucifié au temps de la pâque ; mais la tradition, ne sachant pas nous dire sûrement si c'était le lendemain ou le jour du festin pascal, pourrait n'avoir pas été mieux arrêtée sur le jour de la semaine où avait eu lieu le crucifiement, et avoir choisi le vendredi en vue de la résurrection après le sabbat.

M. C. se donne beaucoup de peine pour établir que le baptême de Jean et par suite le baptême chrétien n'ont été d'abord qu'un pur symbole de la conversion. Mais, au point de vue de l'antiquité, dans un milieu populaire, une cérémonie purement symbolique n'est guère concevable. En fait, les Évangiles et les Actes attribuent au baptême une influence pour la rémission des péchés. Les ablutions rituelles, d'où procède le baptême de Jean, n'étaient pas symboliques ; on concevait l'impureté comme réelle, et aussi la purification. La parole de Jochanan ben Zakkai, que cite M. C. (p. 165), fait certainement grand honneur à celui qui l'a prononcée, et l'on peut croire que Jésus l'aurait approuvée ; mais ce n'est pas sur cette idée : « Le mort ne rend pas impur,

et l'eau ne rend pas pur », que Jean a fondé sa pratique et que la communauté apostolique l'a reprise. Et c'est *rationaliser* saint Paul que de lui faire dire que le baptême est seulement l'occasion où le croyant confesse sa foi. Qu'a-t-on besoin de se mettre dans l'eau pour cela ? Ce n'est pas que le langage, c'est la pensée de Paul qui est influencée par la notion du rite efficace, et quand il dit (*Gal.* III, 27) : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ », il n'entend pas seulement que ceux qui ont adhéré à la foi du Christ en recevant le baptême, sont devenus fils de Dieu comme lui ; il admet visiblement une relation intime et réelle du croyant avec le Christ immortel, et il fonde, au moins en partie, cette relation sur l'efficacité mystérieuse du baptême. Ailleurs Paul envisage la justification du point de vue intérieur et psychologique ; mais chez lui cet aspect n'exclut pas l'autre ; et l'on n'est pas autorisé à éliminer l'un par l'autre, au moyen de raisonnements subtils, comme s'il n'avait dû avoir sur le sujet que des idées parfaitement coordonnées selon notre logique. M. C. pense dissiper l'impression que donne l'argument déduit par Paul de la pratique des chrétiens de Corinthe qui se faisaient baptiser pour leurs parents défunts, en alléguant *I Thess.* I, 5-7, où l'Apôtre écrit : « Ceux qui dorment, dorment la nuit, et ceux qui s'enivrent, s'enivrent la nuit ». Les deux cas sont différents. Dans le second, Paul s'empresse de conclure : « Nous qui sommes du jour, soyons sobres ». Par conséquent il blâme ceux qui s'enivrent et ne se borne pas à constater un fait. Dans le second, il prouve aux Corinthiens que leurs parents ne sont pas morts à jamais, puisqu'on se fait baptiser pour eux (*I Cor.* XV, 29) ; s'il avait considéré leur pratique comme illusoire, il leur aurait très consciemment servi un sophisme en manière de preuve. Car il ne veut pas montrer aux Corinthiens qu'ils croient à la résurrection sans s'en apercevoir ; il leur dit que le baptême reçu pour le salut des morts serait bien superflu si ceux-ci ne ressuscitaient pas.

Il en est de même pour la cène. Admettant l'authenticité substantielle des récits de l'institution, M. C. pose en principe que Jésus n'a pu présenter sa mort comme la condition indispensable de la rémission des péchés, mais comme chose voulue de Dieu et service rendu à ses frères. On pourrait demander quel service. Mais le nœud de la question est ailleurs. L'analyse des textes permet, ce semble, d'établir que Jésus n'a rien institué : c'est seulement dans le christianisme primitif que la cène est devenue un symbole commémoratif de la mort du Christ.

Paul et les Évangiles nous disent comment l'on comprenait cette

commémoration. Était-ce un simple souvenir du grand service que Jésus avait rendu par sa mort, souvenir qui aurait été pour la foi, en image d'Orient, une nourriture et un breuvage? Pour obtenir cette idée il faut encore *rationaliser*, laïciser ce que Paul dit du calice qui est la communion au sang du Christ, du pain qui est la communion à son corps. Paul, observe M. C., proclame hautement que « la chair et le sang n'auront pas de part au règne de Dieu » (*I Cor.* xv, 50) ; donc le Christ glorieux n'a ni chair ni sang auxquels on puisse réellement communier. Aussi bien Paul ne dit-il pas que l'on participe à sa chair et à son sang naturels ; mais le Christ de l'Apôtre a un corps spirituel et céleste ; et c'est dans la communion du Christ immortel qu'on entre par l'eucharistie. La distinction du corps et du sang s'imposait à Paul parce que le rite eucharistique était double, et qu'il voulait mettre les deux parties en rapport avec la mort de Jésus. L'exclusion prononcée contre la chair et le sang ne prouve donc en aucune façon que Paul ait vu dans l'eucharistie un rite vide, un pur symbole, non l'acte d'une communion réelle. Sans remonter jusqu'au sacrifice totémique, on a le droit de trouver que l'Apôtre partage les idées communes de l'antiquité sur le sacrifice ; il compare la coupe et la table du Seigneur à la coupe et à la table des démons, à l'autel du temple de Dieu à Jérusalem ; il dit que les croyants communient au Seigneur comme les païens aux idoles, et comme les Juifs à l'autel de Dieu (*I Cor.* xv, 18) ; — il n'ose pas dire qu'Israël communie directement à Dieu, mais l'idée reste la même. — S'il se reprend pour déclarer que les idoles ne sont rien, il n'en faut pas inférer que la communion du chrétien au Christ ne soit pas plus réelle que celle des païens à des dieux qui n'existent pas, mais bien que la communion du chrétien au Christ est aussi réelle dans l'eucharistie qu'est censée l'être celle du païen à son dieu dans le sacrifice. Une part de symbolisme existe dans la pensée de Paul, il n'entend pas au sens matériel l'action de manger la chair et de boire le sang ; mais la κοινωνία dont il parle ne saurait être un rapport purement moral : c'est une relation mystique, réelle et spirituelle à la fois. La source de cette pensée n'est d'ailleurs pas à Éleusis ni dans les mystères de Mithra, mais là où Paul l'indique : dans la notion du sacrifice qui était commune aux juifs et aux païens. D'après M. C., l'idée d'une communion réelle, d'un sacrement efficace, se serait glissée dans le chapitre vi de Jean, sauf à être formellement rejetée par l'évangéliste dans le v. 63 : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie ». Mais cette assertion n'exclut pas du tout, elle implique plutôt une commu-

nion réelle. Il est risqué, c'est le moins qu'on puisse dire, d'avancer, même par conjecture et sous réserve, que le verset cité pourrait être la réprobation consciente des paroles : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. »

ALFRED LOISY.

MAURICE BESNIER. — **Les Catacombes de Rome**. Un vol. in-12, de 300 p. — Paris, Ernest Leroux, 1909.

En 1876, au retour d'un voyage à Rome, Gaston Boissier écrivit sur les catacombes et sur les recherches qu'y poursuivait alors l'illustre rénovateur de l'archéologie chrétienne Jean-Baptiste de Rossi, une magistrale étude qui épuisa pour longtemps le sujet, et qui demeure encore aujourd'hui, pour beaucoup de lettrés, l'unique base de leurs connaissances en cette matière.

Cependant, depuis trente ans, l'exploration des catacombes a fait de remarquables progrès. Après la mort de J.-B. de Rossi, survenue en 1894, son œuvre a été continuée avec succès par des élèves dignes du maître : « De nouvelles découvertes et d'érudites publications ont notablement modifié, ces dernières années, l'aspect et les données des problèmes que soulève l'étude des anciens cimetières chrétiens de la Campagne romaine ». Il devenait nécessaire de mettre le public au courant de l'état de ces questions, et de lui exposer « les résultats généraux des travaux archéologiques et critiques dont les catacombes de Rome ont été l'objet depuis un demi-siècle ».

Mais pour diverses raisons, qui ne sont pas toutes d'ordre scientifique, cette œuvre de vulgarisation, si désirable, était particulièrement délicate. Pour la mener à bien, il fallait autant de tact que de talent, autant de jugement que de science. Toutes ces qualités se trouvent réunies dans le livre que M. Maurice Besnier vient de publier sur *Les Catacombes de Rome*, et dont l'Académie a déjà consacré les mérites par un de ses prix Monthyon.

Ce petit volume de 300 pages in-12, est d'un format commode, d'une impression très soignée[1], d'un aspect élégant ; il est agrémenté de

1) Les fautes d'impression sont peu nombreuses, et consistent pour la plupart en de simples interversions de lettres. Voici pourtant quelques *corrigenda*

vingt planches hors texte, pour la plupart empruntées à de récents ouvrages de M. Orazio Marucchi et de Mgr Wilpert. Il se termine par deux appendices très utiles : un tableau général des catacombes romaines, accompagné d'une carte des environs de Rome, indiquant l'emplacement exact de chacun des cimetières chrétiens, et une bibliographie méthodique des principaux travaux publiés sur les catacombes, depuis l'apparition du premier volume de la nouvelle *Roma sotterranea* de J.-B. de Rossi, en 1864 (p. 255-268).

Quant aux ouvrages de quelqu'importance antérieurs à cette date, M. Besnier en donne la liste et en apprécie la valeur dans le premier chapitre de son étude, où il fait l'historique de l'exploration des catacombes. La bibliographie se trouve ainsi scindée en deux parties, l'une au début, l'autre à la fin du livre. Cette division, qui a soulevé quelques critiques[1], était inévitable, étant données les limites chronologiques très nettes que s'imposait l'auteur. Elle se justifie d'autant mieux qu'en réalité, il y a solution de continuité entre les deux grandes périodes des recherches concernant la Rome souterraine, celle de la Renaissance avec Bosio, et celle de l'érudition contemporaine avec J.-B. de Rossi.

Après un rapide exposé des fouilles opérées dans les catacombes, depuis la sensationnelle trouvaille des galeries funéraires de la voie Salarienne qui se produisit par hasard le 31 mai 1578, jusqu'aux plus récentes découvertes de M. Orazio Marucchi et de Mgr Wilpert, M. Besnier résume à grands traits toute l'histoire des cimetières chrétiens de Rome, du Ier au XIe siècle de notre ère. A l'origine, et pendant toute l'époque des persécutions, les catacombes ne sont que de simples cimetières. Par contre, après l'édit de Constantin qui, à partir de 313, met un terme à la longue lutte de l'Église et de l'État, l'on cesse peu à peu d'enterrer les morts dans ces galeries souterraines. Sous l'impulsion des papes, surtout de saint Damase (366-381) elles se transforment en sanctuaires, en lieux de pèlerinage, où les fidèles viennent vénérer les restes des saints. Enfin, lorsque se multiplient les incursions des

que je crois devoir signaler à l'auteur pour la seconde édition de son livre : page 84, note 1, lire : MARVCCHI ; page 133, ligne 14, lire : *figurés* ; page 189, dernière ligne, lire : *païens* ; page 202, troisième ligne à partir du bas, lire : *métaphore* ; page 216, note 3, lire : *Malereien* ; page 250, dernière ligne, lire : *Baldette* ; page 268, ligne, 18, lire : STRZYGOWSKI.

1) Cf. notamment dans *Atene e Roma* XII, p. 195 et suiv., le compte rendu du livre de M. Besnier par M. Edouardo Galli.

barbares qui dévastent la campagne romaine et en pillent les nécropoles, pour mettre les reliques des martyrs à l'abri de ces violations sacrilèges, l'on vide les tombeaux de leurs ossements qui sont transférés dans les églises de Rome, ou vendus au plus offrant et dispersés dans toute la chrétienté. Ainsi dépouillées de leur seul attrait, les catacombes sont, dès le IXe siècle, complètement abandonnées, et bientôt oubliées au point qu'à la fin du Moyen-Age, l'on n'en connaît plus même l'emplacement exact.

Au point de vue légal, la condition des catacombes se modifie aussi peu à peu. Ce sont, d'abord, des propriétés privées, des tombeaux de famille à la mode romaine, que de riches chrétiens, appartenant parfois aux *gentes* les plus illustres, installent dans leurs propres terrains (*areae*) pour eux, pour leurs parents, leurs esclaves, leur clientèle et leurs amis. Dans ces monuments funéraires, ils admettent également ceux de leurs coreligionnaires qui sont trop pauvres pour s'assurer eux-mêmes une sépulture décente dans un lieu sûr. Mais bientôt le nombre de ceux-ci augmente au point qu'on ne peut plus tous les accueillir. Alors les petites gens s'associent pour acheter une *area* et y creuser leurs sépultures à frais commun. Même lorsque ces *collegia tenuiorum* se proclament chrétiens, ils jouissent de la protection légale, parce qu'ils ont une destination funéraire. Le paganisme romain a toujours eu le respect des morts. Si, pour leurs croyances religieuses, il a parfois persécuté les vivants, il n'a jamais fait la guerre aux cadavres. Ces associations s'organisent pour la gestion du bien commun. Chacune d'elles donne naissance à une communauté chrétienne ayant son patrimoine propre. Leur ensemble forme l'Église de Rome qui n'est, en apparence, aux yeux du pouvoir qu'un collège funéraire plus nombreux et plus riche que les autres. C'est ainsi que dès le début du IIIe siècle, sous le couvert des lois, s'organise la propriété ecclésiastique, tandis que les cimetières chrétiens, jadis propriétés privées, passent aux mains de la collectivité des fidèles et sous l'autorité du pape.

Après cet exposé historique, M. Besnier nous donne, dans une description générale des catacombes, toutes les explications nécessaires sur leur répartition topographique, leurs dispositions intérieures, les divers aspects qu'elles présentent. Puis il précise cette vue d'ensemble par un examen détaillé de quelques cimetières bien choisis. Dans cette rapide revue, il adopte avec raison l'ordre chronologique qui nous permet de suivre pas à pas la marche du christianisme naissant

et de mesurer, d'une époque à l'autre, l'importance de ses progrès.

Les souvenirs du temps des apôtres seraient les plus intéressants à noter, si l'on avait réellement retrouvé dans les catacombes quelques traces du passage de saint Paul et de saint Pierre. Mais il faut avoir le courage d'avouer que, sur ce point, toutes les recherches de l'érudition contemporaine sont restées vaines jusqu'ici. Saint Paul est-il revenu à Rome après son premier voyage? A-t-il été décapité aux Trois Fontaines (*ad aquas Salvianas*), et enseveli sur la voie d'Ostie? Saint Pierre a-t-il fondé l'Église de Rome? Connait-on le *coemeterium Ostrianum*, où il aurait prêché et baptisé? L'apôtre a-t-il été crucifié et enterré au Vatican? Autant de questions qui restent ouvertes pour tout esprit non prévenu. Ce qu'affirme en cette matière la tradition catholique n'est que légendes, ou qu'hypothèses fondées sur des textes tardifs, suspects, apocryphes ou faussement interprétés : par exemple la *Prima Petri*, datée de Babylone, ce qui peut aussi bien désigner le vieux Caire[1], que la Rome apocalyptique.

A partir du second siècle de notre ère, les catacombes de Rome offrent à l'archéologue un terrain plus sûr et des documents plus certains, qui permettent de les identifier et de déterminer avec précision leur date et le rôle spécial qu'elles ont joué. Sur le cimetière de Priscille qui fut, selon toute apparence, le premier siège social de la communauté chrétienne, sur les catacombes de Domitille, de Calliste, sur celles de l'âge héroïque des dernières persécutions, M. Besnier note en termes précis, sans surcharge ni redites, tout ce qu'il importe de savoir. Puis après avoir signalé, en suivant l'ordre des temps, les monuments les plus caractéristiques de la Rome souterraine, il en apprécie l'intérêt et la valeur artistique dans la dernière partie de son livre, qui est peut-être la plus neuve. Sur la décoration des catacombes, et en particulier, sur les peintures cimetériales, l'auteur a tiré grand profit des récentes recherches et des remarquables ouvrages de Mgr Wilpert, auquel il rend pleinement justice, tout en sachant, à l'occasion, faire les réserves nécessaires sur certaines « reconstructions » trop systématiques de ce brillant et ingénieux érudit. M. Besnier est très indulgent pour l'art chrétien des catacombes; il le défend éloquemment du reproche de manquer d'originalité, ou, du moins, il

1) Cf. Salomon Reinach, *Revue archéologique*, 1908, I, p. 150 et suiv.

plaide pour lui les circonstances atténuantes : « Les artistes chrétiens ne pouvaient se dispenser, au début, de continuer les pratiques et de suivre les errements de leurs prédécesseurs païens ; mais, très vite, ils ont insufflé aux vieilles formes un esprit original. Par la faute des temps de décadence où ils vivaient, leur technique est souvent gauche ;... leur inspiration est constamment élevée et généreuse. Sur leurs fresques, leurs sarcophages, leurs verres dorés, ils ont traduit avec sincérité, avec émotion, les idées et les sentiments du christianisme naissant... L'art chrétien, dès ses débuts, s'oppose, par son sérieux et son élévation morale, à cet art frivole que les Alexandrins avaient mis à la mode, et qui dominait au début de l'Empire, à Rome, à Pompéi et dans tout le monde romain. Il est profondément religieux et par là même nouveau. »

Les modèles classiques, empruntés à l'art profane et païen, prennent dans les catacombes une signification nouvelle : l'*Hermès criophore*, créé par le ciseau de Calamis se transforme en Bon Pasteur, rapportant sur ses épaules la brebis, égarée loin du troupeau des fidèles ; la *Pietas* gréco-romaine, étendant les bras dans l'attitude de la prière, devient le symbole de l'âme dans l'éternité bienheureuse, appelant la protection de Dieu sur les vivants. D'autre part, à côté de ces figures traditionnelles, se constitue peu à peu toute une imagerie inédite qui ne s'inspire plus que de sujets purement chrétiens, qui s'applique à représenter des allégories religieuses, des scènes de la vie future, des épisodes de l'Ancien ou du Nouveau Testament, et dont les naïves compositions sont pleines de fraicheur et de grâce. Il conviendrait pourtant de faire remarquer que cette iconographie nouvelle n'a rien de spécial aux catacombes : c'est une création de la chrétienté tout entière, où l'Orient grec et l'Égypte ont autant de part que Rome même. Il y a un art proto-chrétien, il n'y a pas d'art des catacombes. Le principal intérêt des peintures et des bas-reliefs qui décorent les tombes souterraines des premiers chrétiens de Rome, c'est de nous révéler un peu de l'âme de ceux qui comptaient y dormir leur dernier sommeil. C'est à ce titre surtout que ces œuvres méritent la sympathique attention que leur témoigne M. Besnier.

L'on voit, par ce bref exposé, combien l'étude de M. Besnier est pleine de faits et pleine d'idées. Mais il faut la lire pour se rendre compte de la manière élégante et sobre dont l'auteur exprime une pensée qui est toujours lucide et juste. M. Besnier sait composer et sait écrire. Ce sont de rares mérites : ils lui ont permis de mener à bien la

difficile entreprise de faire d'un livre de vulgarisation, une œuvre vraiment personnelle.

P. GAUCKLER.

Correspondance de Bossuet, nouvelle édition augmentée de lettres inédites et publiées avec des notes et des appendices sous le patronage de l'Académie française, par CH. URBAIN et E. LEVESQUE. Tome Ier (1651-1676). — Paris, Hachette et Cie, 1909. 8° (dans la collection, *Les Grands Écrivains de la France*), 520 pp.

Si jamais éditeurs ont été qualifiés pour publier tout ou partie des œuvres de Bossuet, ce sont bien MM. Urbain et Levesque. M. l'abbé Urbain, depuis son excellente thèse sur Coeffeteau, n'a pas cessé de s'occuper des écrivains religieux du XVIIe siècle. Il a publié un choix de *Sermons* revu sur les manuscrits, et il a fourni aux revues, notamment à la *Revue du Clergé* et à la *Revue d'histoire littéraire de la France*, nombre d'articles remarqués. Naguère encore il faisait sur la légende du mariage de Bossuet une enquête remarquablement poussée, à tel point que certaines admirations timides s'en émurent. Enfin ses recherches sur les tendances jansénistes de Bossuet, sa polémique à ce sujet avec des littérateurs ecclésiastiques fourvoyés dans l'histoire, ont révélé en lui non seulement un érudit, mais un critique pénétrant et sûr, formé aux bonnes méthodes. M. Levesque, bibliothécaire, directeur et professeur d'Écriture Sainte à l'ancien séminaire de Saint-Sulpice, aujourd'hui École supérieure de théologie, a donné une édition remarquable de la deuxième *Instruction pastorale* de Bossuet sur les *États d'oraison*, et a, pendant neuf ans, alimenté de ses trouvailles et de ses études biographiques et bibliographiques, la précieuse *Revue Bossuet* et son *Supplément*. Le projet conçu par ces deux abbés, *bossuétistes* de compétence égale quoique de nuance différente, de donner au public une édition chronologique de la Correspondance de Bossuet ne pouvait qu'être agréé de M. Guillaume Bréton et qu'enhardir la maison Hachette à commencer ainsi dans la collection des Grands Écrivains le Bossuet complet, qu'elle se doit à elle-même. L'Académie française, patronne désignée d'une publication de ce genre, n'a pas hésité et continuera sans doute à s'y intéresser activement. Le premier volume que MM. Urbain et Levesque ont publié, à l'heure dite (plût à Dieu que toutes les publications faites sous les auspices de l'Institut fussent aussi

ponctuelles!) prouve que la librairie Hachette et l'Académie ont placé leur confiance en bon lieu.

Je crois inutile d'insister sur l'incomparable nécessité d'une édition chronologique de la correspondance des écrivains qui, comme Bossuet, ont été aussi des hommes d'action. Il a fallu la persistance chez les éditeurs des préoccupations d' « édification » ou de classement soi-disant « méthodique » pour nous refuser jusqu'à cette heure ce classement des lettres dans l'ordre des temps qui, seul, peut permettre aux historiens de l'histoire générale ou aux biographes de Bossuet une vue intelligente et exacte. Le classement, ceux d'entre nous qui se sont occupés de Bossuet ont été obligés de le faire pour eux-mêmes; mais avec combien de peine, et combien d'erreurs inévitables et d'inconscientes omissions!

Déjà dans ce volume, qui ne va que de 1651 à 1676, on trouvera beaucoup de nouveau. « Cette édition de la Correspondance de Bossuet comprend, — nous dit l'Avertissement — outre les lettres contenues les collections de ses œuvres complètes, toutes celles qui ont été publiées séparément, à Paris ou en province, dans des Revues où nos devanciers n'ont pas eu la pensée de les aller chercher. A ces lettres oubliées, nous en ajoutons un assez bon nombre qui sont inédites et dont nous avons eu le bonheur de retrouver, soit les originaux soit des copies authentiques. » Je regrette même un peu que MM. Urbain et Levesque aient négligé de mettre bien en vue les inédits que nous devons à leur enquête avisée et patiente à travers les archives et les bibliothèques, publiques ou particulières, de la France et de l'étranger. Mais ils sont modestes. Et c'est ainsi qu'ils se contentent de nous dire que sur les 95 lettres dont ils ont retrouvé, pour cette première période de la vie de Bossuet, les originaux, « celles qui avaient déjà été publiées, avaient à peu près toutes, des lacunes » qu'ils ont comblées « ou des fautes » qu'ils ont soigneusement corrigées. Ces compléments précieux, ces corrections, ils ne les indiquent que d'une façon sobre et sommaire, sans étaler un *apparatus* qui, du reste, eût encombré le rez-de-chaussée de leurs pages. Il valait mieux, en effet, réserver la place pour les éclaircissements que le texte exige.

Des éclaircissements de langue, tout d'abord, dont je n'ai pas à parler ici, sinon pour en dire qu'ils sont fort nécessaires, et que, malgré l'attention généreuse des éditeurs à nous satisfaire sur ce point, je voudrais parfois d'autres notes encore (par exemple, p. 211, l. 43, sur le mot *marquer*). Ce n'est pas toutefois de ce côté qu'est le danger d'un

commentaire grammatical; c'est dans l'excès. Si intéressantes, amusantes même sont ces questions de langue, où, avec de la précision, un esprit scientifique est presque sûr d'arriver à des constatations solides, qu'on cède à la tentation d'en disserter, de paraphraser le sens des mots, d'en esquisser l'histoire, d'accumuler les exemples. Les deux excellents éditeurs de la Correspondance pourraient bien être, on peut le conjecturer d'après leurs occupations professionnelles et leurs travaux antérieurs, un peu enclins à quelque faiblesse devant ce genre des tentations. Je me permets de les prémunir à l'encontre (voir, aux pp. 302-303, *de dessein*; à la p. 305, n. 2; à la p. 308, des notes peut-être un peu trop développées).

Le commentaire historique, voilà, en effet, le principal dans cette publication d'une collection de documents de premier ordre, grâce auxquels bien des points d'histoire religieuse ou politique se trouveront, j'en suis sûr, élucidés. Mais ce commentaire lui aussi, doit rester mesuré dans l'abondance. On sait que parfois, M. de Boislisle lui-même, ce maître de l'érudition en fait de XVII[e] siècle, a encouru le reproche de minutie et de prolixité dans les notes et les appendices de son édition de Saint-Simon, ce chef-d'œuvre. Jusqu'ici MM. *U.* et *L.* me paraissent avoir tenu le juste milieu. A peine trouverai-je dans ce volume, en l'épluchant, une note un peu trop complaisante (celle de la page 298, sur Arnaud Martin, marchand linger de la garde-robe du Roi). Rien de superflu, par contre, et combien d'indications précieuses, dans les notes bio-bibliographiques toujours consacrées aux noms propres que les lettres nous offrent, spécialement aux noms obscurs, spécialement à ceux des correspondants ou des amis ou des adversaires de Bossuet. Les notices, aussi courtes que possible, sont aussi pl ines que possible. Les indications qu'on y trouvera ne sont pas la répétition des dictionnaires généraux et des grandes biographies; elles ont été contrôlées, rectifiées, toutes les fois que faire se pouvait, d'après les sources, ou, au moins, d'après les monographies spéciales, d'après ces études de revues provinciales dont on néglige toujours trop l'apport utile. (Comme exemples de la façon de travailler, irréprochable, de MM. *U.* et *L.*, contentons-nous de citer p. 14, notes 1 et 3, sur De Mouchy et De Moussy; p. 27, n. 4, sur Blampignon; p. 245, n. 1, sur Berryer; p. 248, n. 1, sur Dirois; p. 252, n. 6, sur le cardinal d'Estrées; p. 260, n. 2, sur Claude Joly; p. 270, n. 8, sur le P. Porter; p. 290, sur le P. Antoine Verjus; p. 317 et p. 320, sur John Sargeant et sur la sœur Anne-Marie de Jésus, ou M[lle] d'Épernon, carmélite; p. 360, sur les Drouas, etc.). Y aura-t-il

des curiosités que ces éclaircissements ne contenteront pas? J'en doute. A peine oserai-je exprimer pour ma part quelques desiderata minuscules (p. 282), comme celui-ci, — qu'excuse le désir de tout connaître à fond dans les rapports de Bossuet avec Rome. — Bossuet obtint en 1673 le gratis des bulles d'abbé de Saint-Lucien de Beauvais. Ce gratis fut accordé « avec tant de *distinction*, écrit l'agent diplomatique Servient au marquis de Pomponne, qu'il n'y a rien eu encore de pareil. » N'existe-t-il aucune preuve officielle de cette « distinction » particulière? De même, sur certains autres points, particulièrement intéressants pour l'histoire religieuse ou pour les controverses théologiques. Il n'est pas inutile de dire que, quand ils rencontrent des matières de ce genre, — et c'est fréquent, comme bien on pense, — MM. *U.* et *L.* font preuve d'une parfaite objectivité et nous exposent impartialement ce qui a été dit *pour* et *contre*. (Je n'en veux pour preuve que les notes des pp. 333-334, 354, 383, 389, sur la version du Nouveau Testament de Mons et sur celle du P. Amelote, sur les Jésuites et l'amour de Dieu, sur Jean de Néercassel). A propos des célèbres lettres aux religieuses de Port-Royal (p. 84-129) et d'un passage (p. 258) de la lettre du 9 septembre 1672 au maréchal de Bellefonds, on souhaiterait plus de précisions sur la situation dogmatique de Bossuet à cette date vis-à-vis des Jansénistes. Le texte des notes sur la préface de l'édition bénédictine de saint Augustin, notes auxquelles les éditeurs renvoient (p. 259), nous apprend son état d'esprit en 1703, mais non son état d'esprit en 1673. Que s'il est vrai que la question des vrais sentiments de Bossuet soit encore controversée, une bibliographie des travaux y relatifs eût été bien venue ici, et bien placée. — Sur la lettre où Bossuet demande au ministre protestant messin Paul Ferry (p. 159) de lui prêter les Actes du Colloque de Poissy, il eût été bon d'expliquer que si Ferry avait engagé courtoisement son jeune et consciencieux adversaire à prendre connaissance de ce document, c'est qu'il fut élaboré, à Poissy, non pas une, mais plusieurs formules de conciliation sur la Présence réelle. — Je m'empresse d'ajouter que, d'ordinaire, MM. *U.* et *L.* n'hésitent pas à nous faire profiter de leur information théologique sous la forme, au moins — et c'est le mieux, — d'indications bibliographiques (cf. p. 179, n. 3).

J'en ai dit assez, j'en voudrais dire davantage pour montrer à quel point le commencement de ce beau travail, qui sera, j'en suis sûr, rapidement mené, fait honneur aux auteurs, et, si l'on me permet de l'ajouter, à ce groupe d'ecclésiastiques français où, malgré les obstacles divers

de l'heure présente, l'esprit scientifique peut et veut se maintenir.

A. RÉBELLIAU.

EUGÈNE GRISELLE. — **Pascal et les Pascalins** (Extrait de la *Revue de Fribourg*). — Fribourg, 1906, une plaquette in-8 (84 pp.).

La découverte du ms. 4333 des Nouvelles Acquisitions françaises de la B. N., ne comptera pas parmi les moins heureuses trouvailles d'un chercheur qui en a tant à son actif. L'abbé Griselle se propose de recommencer, avec les informations enrichies de l'érudition d'aujourd'hui, l'enquête que fit autrefois Sainte-Beuve pour son *Port-Royal*. Le document que je signale ici se rattache à cette investigation, à laquelle nous ne pouvons que souhaiter de voir M. Griselle se consacrer tout à fait, quand il se sera libéré de son *Bourdaloue*, dont la table précieuse est impatiemment attendue, et qu'il aura terminé la publication, dans le *Bulletin du Bibliophile*, de ses lettres inédites, si intéressantes, de Richelieu.

Vers 1665-1675, il y avait dans la société cultivée parisienne un petit groupe d'admirateurs et de disciples de Pascal. Ils se réunissaient, fréquemment sans doute et périodiquement, comme on aimait le faire en ce siècle réglé. On s'entretenait de toutes les choses qui intéressaient de beaux esprits : religion, philosophie, sciences, littérature, histoire. Et l'un des « confrères », peut-être celui chez qui se tenaient ces doctes causeries, notait, en indiquant de quelle bouche ils étaient sortis, les propos intéressants qu'il avait entendus. Ces notes d'un Goncourt du XVII[e] siècle remplissent le ms., que M. Griselle a déjà utilisé pour son ouvrage sur *Bourdaloue* (cf. t. III, p. 455 et suivantes) et dans des articles de la *Revue Bossuet*, et qu'il utilisera encore dans d'autres publications. Le recueil d'extraits dont je vais dire quelques mots contient, je crois tout ce qui dans ces *Ana*, touche les hommes et les choses de Port-Royal.

Il s'en faut, bien entendu, que tout y soit aussi intéressant que l'a cru l'enregistreur ancien. Ces « pascalins », comme ils s'appelaient ou comme on les appelait, n'étaient pas tous des génies, bien que plusieurs grands noms figurent parmi eux. En outre, dans ce cercle, on cédait un peu trop à la manie, régnante alors, de comparer, de classer les écrivains, de peser et de soupeser leurs mérites, d'épiloguer sur le plus ou moins de « pureté » de leur style, de mesurer la distance où

ils approchaient du *fin* et du *délicat*. Mais à côté de ces fadaises obsolètes, que d'indications utiles, à qui saura les y apercevoir, sur l'histoire religieuse du XVIIe siècle !

Sur Pascal, d'abord, naturellement. On était encore tout plein, tout ébloui de lui. On se remémorait ses propos, ses idées, ses goûts, ses habitudes, ses desseins. Ceci, par exemple, est à relever sur l'origine ou l'occasion des *Pensées* : « M. Pascal a fait ses fragments contre huit esprits forts du Poitou qui ne croyaient point en Dieu ». — Sur Descartes aussi, dont l'impression est, évidemment, dans ce milieu, très fraîche et très forte : ils le comparent couramment avec saint Augustin (p. 20-21) ; ils déclarent que sa philosophie est le terme de l'esprit humain : « on ne peut guère aller plus loin ; au-delà, ce ne sont que des abîmes ». Et c'est à ces abîmes qu'il mène, autant qu'à des sommets. « En approfondissant trop, il nous a jetés presque dans le pyrrhonisme et dans l'embarras » (p. 55). Et cependant, comme « il était soumis à l'Église ! ». Et comme « il enlevait quand il parlait de Dieu ! » (p. 53)...

A noter, aussi, nombre de paroles sur l'influence de Montaigne : « c'était le livre de M. Pascal » (p. 21) ; sur Calvin, que le cardinal d'Ossat estimait tant (p. 24) ; sur le Pape et ses usurpations (p. 33-34) ; sur Saint-Cyran, le P. de Condren, les Jésuites, Barcos, Antoine Arnauld... Des notes de M. Griselle éclairent et complètent les passages importants ; mais pourquoi le savant éditeur a-t-il pris la peine, et tant de peine, à classer ces propos si divers ? Une simple reproduction eût suffi avec son commentaire, personnel et précis comme tout ce qui sort de sa plume.

A. Rébelliau.

E. Pilastre — **La Religion au temps du duc de Saint-Simon**, d'après les écrits rapprochés de documents anciens ou récents avec un commentaire ou des notes. F. Alcan, 1909 (427 pp.).

Il faut sans doute se réjouir que des historiens qui ne sont pas des professionnels étudient spontanément ce XVIIe siècle où il y a encore tant à faire. Leurs impressions et réflexions sincères auraient du prix. Et ce qui ne serait pas moins précieux, ce serait, tout simplement, un recueil complet et fidèle des textes se rapportant à la matière qui les attire : quelle utilité aurait, pour les chercheurs, cette « chrestoma-

thie », que M. Pilastre nous promet à sa première page, des passages d'histoire religieuse, répandus, dispersés, noyés parfois, quand ils sont courts, dans les immenses mémoires de Saint-Simon ? Malheureusement ce n'est ni ceci, ni cela, que M. *P.* a fait. Il y a dans son livre trop peu de lui-même, et trop peu de Saint-Simon. Ce qu'il y a, c'est une grande quantité des notes que M. *P.*, lisant son auteur et consciencieusement désireux de le contrôler, a prises de ci de là, un peu au hasard, je le crains, soit dans les contemporains de Saint-Simon, soit dans les ouvrages de seconde ou troisième main. D'où il est résulté un in-octavo dont le large titre pourrait tromper. Un autre livre que M. *P.* a publié récemment sur M[me] de Maintenon, m'a laissé la même impression. Souhaitons à *l'histoire de la vie, des œuvres et du temps du duc de Saint-Simon*, que M. *P.* nous annonce et dont nous lui serons reconnaissants, une documentation plus solide et une critique plus sévère.

A. Rébelliau.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

W. Saint-Clair Tisdall. — **Comparative religion**. Anglican Church Handbooks. — Longmans Green and Cᵒ, 1 vol. in-18 de 130 pages. Londres, 1909. — Il s'agit d'un volume écrit en vue de démontrer que « les vérités qui gisent à moitié enterrées et complètement déformées au sein des religions ethniques, sont toutes contenues dans le christianisme, mais sans les erreurs qui donnent à ces religions une puissance malfaisante ». — L'auteur se montre au courant des recherches et des découvertes de l'hiérologie ; mais tout en s'efforçant très loyalement de les présenter sous leur véritable jour, il les envisage sous un angle spécial. Il soutient que le christianisme diffère de toutes les autres religions : 1° par la réalité historique des faits sur lesquels il se base ; 2° par la circonstance qu'il renferme tout ce qu'il y a de bon dans les autres religions, sans contenir aucune de leurs « erreurs et abominations » ; 3° par son caractère de religion définitive de l'humanité. — Voici un exemple de ses raisonnements : « Le christianisme, à la suite du judaïsme, est la seule religion qui proscrive les sacrifices humains. » Si on objecte le précédent du bouddhisme, l'auteur répond que les bouddhistes ont répudié tous les sacrifices sanglants, par suite d'un raisonnement philosophique basé sur la doctrine de la transmigration, tandis que les prophètes juifs ont anathématisé l'immolation des victimes humaines sur un ordre spécial et direct de la Divinité ; — *quod est probandum*. — Par ce caractère apologétique, l'ouvrage sortirait entièrement du cadre de cette *Revue*, n'était la largeur d'esprit avec laquelle l'auteur déclare : « Une fois admise l'existence de Dieu, dussions-nous ne pas le définir en des termes plus élevés que Matthew Arnold, comme « le pouvoir extra-humain qui travaille pour la droiture », même alors il n'y aurait aucune difficulté à supposer que la religion manifestement la plus haute, — celle qui nous donne l'idéal le plus noble de l'homme et la notion la plus élevée de Dieu, — est le produit d'une évolution en harmonie avec le plan divin pour l'éducation de la race humaine ».

G. d'A.

Lawrence H. Mills. — **Avesta Eschatology**, *compared with the Books of Daniel and Revelations, being supplementary to Zarathushtra, Philo, the Achæmenids and Israel*. — Chicago, Open Court Publishing Cy, 1908, vii-85 pages. — Ce travail inégal est l'œuvre hâtive d'un savant, très versé sans

doute dans la littérature zende et enthousiaste de la religion de Zoroastre, mais qui n'a pas pris le temps de s'orienter suffisamment sur la manière dont les questions de critique biblique se posent à l'heure actuelle : M. Mills range Daniel parmi les livres exiliques ; il affirme que la Genèse, sauf les remaniements des copistes, était achevée avant le temps du Premier Esaïe (p. 65). Il croit avancer une grande nouveauté en affirmant l'existence d'interpolations exiliques « même dans les textes de l'Hexateuque » (p. 66).

De la littérature du sujet spécial qu'il traite, il ne tient nul compte. « Je suis une fois de plus un pionnier, écrit-il, non sans fierté, dans sa préface ; car je ne sache pas que qui que ce soit ait jamais eu même la pensée de comparer les idées de la Bible avec celles de l'Avesta ». « Je crois que je suis à peu près le seul homme ayant une préparation religieuse théorique et pratique, sauf Mgr de Harlez et Mgr Casartelli, qui ait jamais étudié de près ces matières difficiles ». M. Mills dédaigne-t-il, au point de les regarder comme non avenus, les travaux de MM. Kohut, Stave, Böklen, Söderblom, Bousset, Darmesteter et de bien d'autres sur la question ? Ou bien les ignore-t-il ? On aime mieux supposer qu'il les avait momentanément oubliés lorsqu'il écrivait sa préface. Car dans le cours de l'ouvrage il mentionne à plusieurs reprises Kohut et comme une fois Söderblom, Bolken (il s'agit de Böklen, je pense) et Gray dans une note (ajoutée après coup ?).

M. Mills se borne donc à prendre le texte de Daniel et de l'Apocalypse, tel que chacun peut le lire dans la version anglaise autorisée et à signaler au fur et à mesure les ressemblances d'expressions et d'idées qui le frappent entre ces écrits bibliques et tel ou tel morceau de la littérature iranienne.

Plusieurs des points sur lesquels il insiste, — noms des mois, angélologie et démonologie, résurrection, jugement, — ont été souvent relevés et étudiés. D'autres semblent plus nouveaux et méritent de retenir l'attention ; par exemple les traces d'influence iranienne ou du moins les points de ressemblance avec les idées perses qu'il croit trouver dans la conception juive de Dieu et dans le concept d'éternité.

Adolphe Lods.

Altnordische Saga-Bibliothek. XIII. Brennu-Njálssaga, hrsgb. von Finnur Jónsson. — Halle A. S., M. Niemeyer, 1908. Pr. 12 M. — Cette saga, toute pleine de curieux détails sur la vie islandaise aux xe et xie siècles, surtout sur la vie juridique, est particulièrement intéressante au point de vue de l'histoire des religions. D'une part, elle nous apporte du passé l'écho de mainte croyance : aux rêves, aux augures, à l'apparition de la « fylgia », comme qui dirait du double de l'homme, présageant une mort prochaine ; elle nous montre au fond d'un temple, profané et incendié par Hrappr, le dieu Thor trônant entre Thorgerd, femme d'Helge, et Irpa, à qui le guerrier irrespectueux enlève anneaux et bracelets ; elle nous dit que les sorciers, qui passent

aujourd'hui encore dans nos campagnes pour savoir « nouer l'aiguillette », étaient nombreux alors. Puis, c'est, longuement contée, l'histoire de l'introduction du christianisme en Islande : l'arrivée de Thangbrandr, sa mission ; le baptême de Flosi et autres ; la lutte contre les païens ; l'œuvre de Gizurr et de Hjalti, envoyés par le roi Olafr, et, finalement, le peuple islandais, réuni en assemblée générale, *althing*, se déclarant pour l'adoption légale de la nouvelle religion et tout le monde se faisant baptiser.

Nous n'avons point à redire le soin qui distingue les éditions de la « Altnordische Saga-Bibliothek » et le nom de Finnur Jónsson, qui s'est chargé de la publication de la Brennu-Njálssaga, est garant que ce dernier volume ne le cède à aucun des précédents pour la science et la conscience.

Léon Pineau.

Samuel Poznanski. — **Esquisse historique sur les Juifs de Kairouân.** Extrait de la *Festschrift zum 70. Geburtstage Harkay's* (publiée par MM. le baron David de Gunzburg et Isaak Markon). Varsovie, 1909, in-8 (17 fr.). — Sous ce titre et revêtue d'un habit « à la française », se cache une monographie en hébreu[1], consacrée à une terre placée sous le protectorat de la France. Kairouan, au sud de Tunis, est une ville sainte, bâtie par Okba ben Nâfi', le conquérant de la Berbérie, commencée l'an 50 de l'Hégire (= 670 de l'ère vulgaire), terminée quatre ou cinq ans plus tard (= 675). On ne peut donc pas confondre cette localité avec l'antique Cyrène, Κυρήνη, dans la Cyrénaïque, à dix degrés plus loin en longitude que Kairouan.

Ce dernier nom dérive du persan كاروان (d'où, par extension : Caravane). Kairouan fut longtemps la capitale de la contrée N.-E. appelée spécialement « Ifrikia », sous les khalifes Abbassides, jusqu'au moment du transfert du siège gouvernemental au Caire, par les khalifes Fatimites, en 972. Depuis lors, bien qu'ayant décliné, elle restait une terre sainte, où affluaient les pèlerins. Il en résultait la supposition qu'aucun infidèle, pas plus un chrétien qu'un juif, n'y eût été admis. A titre exceptionnel, de rares voyageurs européens avaient pu pénétrer là, sans toutefois voir les mosquées. C'est seulement depuis la campagne de Tunisie, en 1881, que la France, sans coup férir, a ouvert les portes de ce foyer du fanatisme religieux.

Pourtant, suivant de près l'érection de la ville, des Juifs plus assimilables à la vie orientale que les Occidentaux, avaient pénétré dans cette résidence vers la fin du IXe siècle. Ils y ont vécu au moins deux siècles et demi, jusqu'en 4813 de l'ère hébraïque (= 1053 de l'ère chrétienne), puisque cette date est consi-

1) C'est ainsi qu'autrefois on donnait un titre latin à l'édition d'un texte arabe ou persan, ou encore actuellement le Gouvernement de l'Inde donne des titres anglais à des publications exclusivement sanscrites, ou indiennes, et cette année même le Dr Isaak Markon publie des œuvres hébraïques de rabbins karaïtes sous un titre allemand.

gnée par un des habitants juifs de cette ville, Rabbi Hananel b. Rab. Houschiel[1], dans son commentaire sur le Talmud babli[2]. C'était un grand linguiste, comme le dénotent ses explications arabes, persanes et parfois grecques.

Un grand nombre d'autres écrivains juifs dans la même localité ont écrit en arabe, ou portent au moins des noms arabes. Tels sont : Ibn al-Djassous, Abou al-Me'ali, R. Bahloul, Dounasch ben Temim, Zeid b. Halfon, Sabian, etc., que nous offre la liste dressée par notre historien. Il leur consacre quarante-cinq notices biographiques, qui varient forcément d'étendue, selon le plus ou moins grand nombre de renseignements sur tel ou tel individu. M. Poznanski a cru devoir les classer, non chronologiquement, mais par ordre alphabétique. C'est une méthode qui peut se justifier dans un Répertoire, ou un Dictionnaire; mais ici elle détonne un peu, car, après les premières pages purement historiques sur l'édification de la ville et sur le développement de son état scientifique et de son mouvement littéraire, on ne serait pas dérouté par l'adoption d'une autre méthode.

On est bien aise de retrouver là Eldad le Danite, voyageur venu à Kairouan après l'année 4640 de l'ère hébraïque (= 880) ; car, comme il est dit dans le récit qui lui est attribué, des gens de cette ville ont adressé sur ce sujet une question à R. Cemah ben Hayim, *Gaon* (chef religieux) de Sora de 4642 à 4646 (= 882-6). De cette même ville, à la fin du xe siècle, Jacob ben Nissim avait demandé au Gaon Scherira de le renseigner sur la rédaction de la Mischnâ et des Talmuds, sur l'ordre chronologique de leurs auteurs, puis la succession des traditions qui y sont contenues. La réponse à ces questions constitue un document historique du plus haut intérêt. — Désormais, ce ne seront plus les seuls faits se rattachant à la ville tunisienne, et l'on aura en somme un nouveau chapitre, complètement rédigé, de notre histoire littéraire dans ces parages aimés des archéologues.

Moïse Schwab.

Baron Carra de Vaux. — **La doctrine de l'Islam**, avec 13 gravures hors texte. Un vol. in-16 (iv et 319 pages). — Paris, G. Beauchesne et Cie, 1909 (tome III des *Études sur l'Histoire des Religions*). — C'est un tableau fort intéressant de l'Islam orthodoxe que nous présente l'auteur. L'Islam, nous dit-il, est une religion intuitive, fort simple et toute de foi ; il la taxe même de « primitive et un peu barbare ». Il nous en fait un exposé suffisamment impartial et témoigne à son égard d'une judicieuse sympathie. Le point de vue catholique auquel il se place altère toutefois, mais rarement, son jugement, comme, par exemple, lorsqu'il qualifie les Croisades de guerres *défensives*, ou lorsque, traduisant des prières musulmanes, il fait voussoyer Dieu par le croyant.

1) Voir S. J. Rappoport, *Bikkurê ha'Ittim*, 1832, t. XII, p. 5 et suiv.
2) Tr. *'Abôda zara*, fol. 9^a.

L'ouvrage est divisé en dix chapitres. Nous allons les passer successivement en revue, en signalant ce qui nous y a frappé.

I. *Unité divine et rites de la prière.* — L'auteur affirme que le nom d'Allah était celui de Dieu chez certaines sectes judéo-chrétiennes, et que l'institution de la quintuple prière musulmane dérive d'influences monastiques chrétiennes.

II. *Vie future.* — La résurrection est un dogme biblique ; sur l'éternité des peines, le Coran est indécis. Les peintures de l'enfer et du paradis sont matérielles, et sont proches parentes de celles du Moyen-Age chrétien. Quant au purgatoire, il est imparfaitement indiqué dans la théologie musulmane.

III. *Fatalisme.* — Dans ce chapitre, qui manque de clarté, l'auteur distingue le fatalisme moral et le fatalisme pratique. Par fatalisme moral, il entend ce qu'il appelle la thèse dogmatique, c'est-à-dire le problème du libre-arbitre. Ni le Coran, ni la théologie musulmane ne tranchent la question. Par fatalisme pratique, l'auteur entend la disposition psychologique au fatalisme, fréquente en Orient, par conséquent chez les Musulmans. Le sentiment du fatalisme aboutit, dans l'Islam, à l'idée chrétienne de la résignation.

IV. *Aumône, légendes sur Jésus et Marie.* — L'auteur relève avec soin la double signification religieuse et politique de l'aumône.

V. *Pèlerinage.* — L'auteur montre bien son importance et son rôle d'unification dans l'Islam ; il fait une description très exacte des rites du pèlerinage.

VI. *Guerre sainte.* — Caractère guerrier de la réforme de Mahomet. L'obligation du service militaire, chez les Musulmans, est le résultat de l'obligation de la guerre sainte. Quant à la tolérance musulmane, elle a été intermittente ; l'auteur aurait pu en dire autant de la tolérance chrétienne.

VII. *La femme.* — L'auteur montre bien la mise à part et par suite l'infériorité de la femme. Il exagère, à notre avis, la rigueur de l'usage du voile ; dans les pays musulmans, en dehors des villes, grand est le nombre des femmes non voilées. Il s'exprime avec une très grande réserve, et il a raison d'en user ainsi, sur l'avenir de la femme musulmane et la possibilité de son émancipation.

VIII. *Enfant et éducation.* — L'auteur oppose l'idée musulmane de l'enfant né bon, à l'idée chrétienne du péché.

IX. *Mystique.* — Le mysticisme musulman n'est pas d'origine coranique : il a pris naissance en Syrie, sous l'influence chrétienne ; les doctrines mystiques de l'Islam ont subi l'influence des doctrines mystiques chrétiennes.

X. *Avenir de l'Islam.* — Autrefois, les Musulmans ont cru à l'immutabilité de leur religion. Une atteinte, toutefois, a été portée à cette foi par la théorie mahdiste, reflet des croyances millénaristes chrétiennes. Néanmoins, l'Islam s'immobilisait et aucun désir de progrès ne s'y manifestait. L'auteur expose les causes multiples de cet arrêt dans le développement de l'Islam.

Aujourd'hui l'Islam se réveille, et l'auteur se demande sous quel jour apparaît son avenir.

Les conditions dans lesquelles se prépare cet avenir sont les suivantes :

répartition différente des forces militaires dans le monde, action problématique du panislamisme, action plus réelle des confréries religieuses. Dans ces conditions, il est peu probable qu'un réveil militaire de l'Islam se produise, par suite du manque absolu d'unité politique des peuples musulmans.

L'auteur passe en revue les divers États ou pays musulmans capables, d'après lui, de modifier l'avenir de l'Islam, et il a soin d'y noter les aspirations libérales qui s'y manifestent. Ces pays sont la Turquie, l'Arabie, la Russie musulmane, l'Égypte, l'Afrique du Nord et la Tunisie. L'auteur croit, en conclusion, à un rapprochement entre l'Islam et les nations chrétiennes.

D'intéressantes notes terminent l'ouvrage ; elles traitent des sujets les plus divers : minarets, musique, impôts, calendrier, vin, clergé, médecine, etc.

E. Montet.

P. Calluaud. — **Le problème de la résurrection du Christ.** — Paris, Nourry, 1909 ; 158 p. in-12, 2 fr. 50. — Bien que l'auteur de cette brochure connaisse les travaux de Arnold Meyer et de Loisy, — je n'ai pas vu cité le nom de P. W. Schmiedel, — il entreprend de ressusciter l'hypothèse de la mort purement apparente de Jésus. On retrouve ici, moins la puissance et l'étalage d'érudition, l'attirail des arguments échafaudés jadis par Paulus, Schleiermacher ou Hase. Il n'y manque même pas les Esséniens, « amis... disons mieux ... frères de Jésus » (p. 134).

S'il reste douteux, je l'avoue, que les pieds de Jésus aient été transpercés de clous, il est probable, en revanche, que ses jambes furent brisées comme celles des deux autres suppliciés. Si le 4e Évangéliste dit le contraire, pour justifier une prophétie (Jean, XIX, 36), M. C. l'entend à la lettre (p. 82). Il raisonne sur le coup de lance porté au côté de Jésus comme si ce détail johannique, connexe d'ailleurs au précédent, avait chance d'être historique. Il tient pour authentique le mot du Christ à Madeleine : « Ne me touche pas » et l'interprète par sa faiblesse extrême : « un souffle suffirait à me renverser » (p. 111).

Ce qu'on notera de plus intéressant dans cette publication, outre l'anachronisme de la mentalité, d'ailleurs très libérale, qu'elle révèle, ce sont quelques détails curieux sur des expériences de témoignage instituées par M. Claparède à Genève. Il y apparaît, une fois de plus, combien l'exactitude est exceptionnelle dans l'observation courante des faits même les plus simples. Le livre de M. Calluaud n'aura pas été sans rendre service puisqu'il a souligné, au moins, cette capitale vérité.

F. Nicolardot.

P. Polykarp Schmoll. — **Die Busslehre der Frühscholastik.** Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. — Munich, Lentner, 1909, un vol. 8° de XVI-163 pages. — Le livre est d'un plan très simple, peut-être descriptif à l'excès ; il est documenté au point de paraître parfois n'être plus qu'une biblio-

graphie raisonnée de la question. Les grandes lignes sont quelque peu effacées et l'historien des religions qui s'enquerra de l'évolution des rites pénitentiels au moyen âge sera maintes fois arrêté par les minuties infinies de l'*attritio* et de la *contritio*, au milieu desquelles évolue avec une surprenante aisance le profond savoir théologique du P. Schmoll. Nous devons à ce livre-manuel quelques vues toutes nouvelles sur l'importance des canonistes dans l'histoire de la pénitence (pp. 39-47 : Gratien et les gloses sur le Décret). Césaire de Heisterbach est ici montré, comme dans le livre de Königer (1906) à sa place parmi les plus originaux des commentateurs du sacrement pénitentiel dans la période post-lombardienne. Pour M. Schmoll la synthèse thomiste est l'aboutissant des efforts d'analyse des deux siècles théologiques qui l'ont précédée. Il n'y a point en cette affirmation une nouveauté foncière : le *terminus a quo* qu'il propose est plus neuf : chez Anselme de Cantorbéry, il reconnaît le *Kompendiator* de la doctrine primitive de l'Église sur la pénitence, et du résumé qu'il a fourni part l'évolution de toute la première période scolastique.

P. Alphandéry.

A. Lawrence Lowell. — **Le Gouvernement de l'Angleterre**. Traduction française par A. Nerincx, professeur à l'Université de Louvain. *Bibliothèque internationale du Droit public.* — Paris, Giard et Brière (tome I, 1910, in-8, x-696 pp. ; prix : 15 fr.). — Le livre du professeur de science politique à l'Université Harvard ne traite que du gouvernement anglais tel qu'il est aujourd'hui et même uniquement des institutions — nationales et locales — qui ont une portée générale. Les institutions de l'Écosse et de l'Irlande ne sont mentionnées qu'en tant qu'elles se rattachent au gouvernement national ou peuvent en éclairer le fonctionnement.

Un volume ultérieur contiendra un chapitre sur l'Église. Dans le présent volume on ne trouve que quelques courts renseignements relatifs aux affaires religieuses : influence personnelle de la reine Victoria en matière de nominations ecclésiastiques ; commission ecclésiastique pour l'administration des biens de l'Église établie ; l'Église et le gouvernement central ; les pairs spirituels ; l'Association catholique pour l'abolition des incapacités religieuses.

A. Houtin.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

I. — Analyses et comptes-rendus.

Pages.

II. — Notices bibliographiques.

Chroniques par MM. *René Dussaud* et *Paul Alphandéry*.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

